

مما دخل في سلك ملك الفقير
ابرهيم المرعشي في دار الاسلام
اسلامبول سنة ٩٩٩

٢٤

الاتصاف بالشيء لا يقتضي
وجود الموصوف

حاشية احمد
حاشية طبقات جلال دوانى
على شرح الجديد
لعلى قوشنى

من كتب الفقير اليه سبحانه تعالى
شريف بادشاه زاده محمد اسعد
عفى عنهما
سنه ١٢٠٧





بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

اللهم اهدنا الصراط المستقيم وجنبنا عن الباطل الزنيم وصل على نبيك المنعوت بالخلق العظيم المبعوث لاقامة الدين القويم وعلى آله وصحبه المبشرين بجنات النعيم وبعد فانا قد كتبنا في سالف الزمان حواشي على الشرح الجديد للتجريد فلما تداولتها الايدي وتناولتها الالسن تحرك في بعض اهل البلاد عرق العصبية والحسد فتصدى لايراد الشبهات والمناقشات المشتملة على المشاكسات فتوجهنا الى دفعها ورفعها وعلقنا فيها رسايل سميناها بتجريد الغواشي وتشييد الحواشي وهي شايعة بين الطلاب دايرة بين ايدي الاصحاب وتداول الكلام فيها من الجانبين مرارا ووقعت المصادمة فيها اطوارا ثم بعد مدة وقع الى مرض عاقني عن الاشتغال بشيء من الاشغال فضلا عن الجدال والقيل والقال فاستانف تلك الكلالات واعاد تلك الشبهات ورجع الى اول كلامه تكرارا مشاكسة واصرارا ظنا منه انه لا ينازعه بعد ذلك احد فيما ياتي ويذر ذهولا عن دقايق مجاري القضاء والقدر واشاعها بين شرذمة من الهمج المتشرمة جمعها عليه بالمواعيد العرقوبية فسودوا بها قراطيسهم واضاعوا بها كراريسهم وليته اتى بشيء جديد وان كان مشتملا على العناد حتى يكون سالما عن شناعة التكرار وكراهة المعاد فلما انتهضت من الغواشي وانتعشت بعض الانتعاش سألني اصحابي ان اتعرض لابانة الحق واعانة الصدق ودفع الغواشي عن ابصار بصاير الناظرين ودفع الغوايل عن مناهج سالكي طرق الطلب سيما القاصرين فقلت اولا ان صرف الزمان في ملاحظة امثال هذه الكلمات الضعيفة اضاعة للاوقات الشريفة وان شغل ذلك لا يخلو عن وقيعة ذوي العقول السخيفة لاسيما وقد جرت عادة بعض الناس ان لا يرضوا الا بان يكون كلامهم اخر الكلام وجعلوا ذلك قصارى المطلب والمرام لكن لما تكرر الالحاح لم يكن بد من الانجاح فشرعت فيه صارفا فيه بعض اوقاتي المعطلة والبطالة تنشيطا للنفس ودفعا للسآمة والملالة ولعل اهل الفطانة يجد عند ملاحظة كلام المعترض وجوها اخر من الخلل اغفلتها وصنوفا كثيرة من الخطل لم اتعرض لها واهملتها فيحمل على احد الاحتمالات اما اني رايت اجل من ذلك لوضوح ما هو اهم منها فلم التفت اليها واما اني احترزت عن توسيع دايرة المقال في الجهات وكرهت المشاكسة عليها واما اني تركتها لظهورها على ذوي الاذهان على اني لا ادعي العصمة عن الخطاء والنسيان فانهما يجولان في فطرة الانسان وارجو من الله تعالى ان لا يؤاخذني بصرف الاوقات في ذلك فاني ارجو فيه نفع الطالبين وصيانتهم عن الورط في الشبهات المضلة والاوهام المزلة وعسى ان يكون سعيا مشكورا وعملا مبرورا والله ولي التوفيق

وبين

وبين لزمة التحقيق قال الشارح في الحاشية قيل لم يرد به معنى بل ما يتناول متعددا اعني من اتصف من محبوبية بزيادة كرم في الجملة وفيه نظر لان افعل التفضيل اذا اضيف فله معنيان الاول وهو الشايع الكثير ان يقصد به الزيادة على جميع من عداه مما اضيف اليه والثاني ان يقصد به الزيادة مطلقا لا على جميع من عداه مما اضيف اليه وهو بالمعنى الاول يجوز ان يقصد بالمفرد منه المفرد دون المعنى الثالث واما افعل التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد فقط واقول ان مراده بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثا للمعنيين الحاصلين من الاضافة كيف لا وهو جائز في المعنيين في صيغة التفضيل وان لم يستعمل بالاضافة كما اذا استعمل بمن او اللام وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه فعسى ان لا يتحقق الا واحدا وينحصر في فرد فذكر ليظهر شمول المتعدد وكيف يتوهم من له ادنى مسكة ان معنى افعل التفضيل مع قطع النظر عن الاضافة معنى ثالث للمعنيين الحاصلين من الاضافة فسقط ما اورد عليه من ان قوله وذلك ليس معنى ثالثا غير مسلم اذ في كلا المعنيين يعتبر الزيادة في مدلول الفعل فكما ان الضارب يدل على الموصوف بالضرب لا على الموصوف ببعض منه كذلك الاضرب يدل على الموصوف بزيادة الضرب لا على الموصوف بزيادة فهم منه اذ العام لا يدل على الخاص اصلا ومن البين ان احد الشيئين لا يصير زايدا على الاخر الا اذا كان له من هذا المعنى مثل ما للاخر منه وزيادة فلا يدخل فيه من يكون زايدا في قسم من معناه ولا يكون زايدا في معناه واذا اريد الزيادة بوجه ما يدخل فيه ما لا يكون زايدا في نوعه بان يكون زايدا في قسم منه فيكون معنى ثالثا لا محالة وذلك لما عرفت من ان ذلك تحقيق لمعنى الصيغة باي طريق استعمل فلو كان معنى اخر لكان معنى ثانيا للصيغة لا معنى ثالثا للاضافة وتوهم انه معنى اخر للصيغة مثل ان يقول احد معنى العالم من ثبت له العلم في الجملة فيعترض عليه انه معنى اخر للعالم وذلك مما يضحك به محصل هذا مع فساد صورة الايراد حيث قابل المنع بالمنع فان الشارح ادعى انه معنى ثالث وكلامي في نفي المنع كما لا يخفى وفي كلام الاستاذ العلامة قدس سره ما ينادي على ما وجهت به حيث قال من اتصف بمحبوبية بزيادة الكرم في الجملة وانما لم يذكر المفضل عليه فظاهر العبارة مشعر بان ذلك تعميم في وجوه زيادة الكرم لا تعميم في المفضل عليه ولم يتعرض لذكر المفضل عليه المستلزم لتغيير احد معنى الاضافة لعدم تعلق غرضه به فان ما ذكر من تناول المتعدد صحيح على المعنيين اما على المعنى الاول فظاهر لعدم وجوب المطابقة واما على الثاني فانه يفيد الموصوف مفردا هو اسم الجمع كالقوم والرهط او مفردا مستغرقا وقد حمل الشارح على تعميم المفضل عليه ولذلك اورد عليه انه معنى ثالث وما توهم المعترض من ان معنى الصيغة الزيادة

فى اصل الفعل لا فى قسم منه سا قط لانه كما ان العالم من ثبت له العلم فى الجملة والاعلم من كان
زايداً فى العلم فى الجملة سواء كان زايداً فى مطلق العلم على الوجه الذى اعتبره القائل اوفى
فرد منه فان الزيادة فى المشتق منه اعلم من ان يكون على الوجه الاول او الوجه الثانى وقد نص
النحاة على ان مفاد الفعل مفاد النكرة والنكرة انما يدل على الفرد المنتشر ومما يدل على ما ذكرناه
صحة التقييد بقسم خاص كما يقول زيد اعلم من عمرو فى الطب وعمرو اعلم منه فى الفلاحة ولو كان
معناه الزيادة فى مطلق العلم كان قولك زيد اعلم من عمرو مستلزما لان يكون عمرو اعلم منه فى شئ
من العلوم فلا يصح تفضيل عمرو عنه فى علم الفلاحة لكان صدق الاعلم المطلق مع صدق المقيد
التزام لصدق المقيد بدون المطلق وتاو تاويل زيد اطب من عمرو حملا على المجاز وصرفا عن الظاهر
على انا نجد التفرقة بين المعنويين وان كانا متلازمين ثم هذا التأويل لا يجرى فى جميع الصور
كما اذا علم ان زيدا افضل فى بعض العلوم من عمرو من دون العلم بخصوصية ذلك للبعض وعمرو
افضل منه فى بعض آخر كذلك وما ذكره من قوله وان سلم ان معناه الزيادة فى قسم من معنى الفعل
وان لم يقل به احد فاما ان يريد القسم مطلقا اى معنا باى نعت كان فلا خفاء فى ان الزايد فيه
لابد ان يكون له من اقسام المعنى ما يكون للناقص مع زيادة فلا يدخل فيه من يكون زايدا فى احد
اقسام المعنى بعينه دون اقسامه مطلقا ويحكى حكم ما ذكر وان اريد به الزيادة فى قسم معين
كالفقه كان الاعلم بمعنى الافقه وليس الكلام فيه مشتملا على فساد الصورة كاصل كلامه وقوله وان لم
يقل به احد من قبيل التسعير فى انشاء الخاصة وعلى فساد المادة ايضا فان الزيادة فى قسم ما اعم
من ان يكون على الوجه الذى ذكره من كون الزايد موصوفا بمثل ما يكون للناقص مع زيادة او على ان يكون
الزايد موصوفا بالزيادة فى قسم من الاقسام وان كان غيره زايدا عليه فى قسم آخر كما فى مثال الطب
والفلاحة والكلام فى ان الصيغة موضوعة لهذا المعنى الاعم ومن العجب انه لم يتفطن لذلك مع
ظهوره ثم اورد على ما ذكرته من الغرض بان فى ذلك اشعارا بانه لو لم يقيد الزيادة بقوله فى الجملة
يدل الكلام على الزيادة من جميع الوجوه وليس كذلك اذ الاكرم يدل على زيادة الكرم واما ان تلك
الزيادة من جميع الوجوه فلا دلالة عليه هذه عبارته ولست ادرى من اين هذا الاشعار فان محصل
الغرض انه لو لم ينبه عليه ربما توهم ان المراد الزيادة فى الكرم من جميع الوجوه وح لا يظهر صدقه على
المفرد بل ربما توهم اختصاصه بفرد او عدم تحققه فان لكل من الائمة رجحانا على الآخر من وجه فلا يظهر
ما قصد من تعميم الصلوة بحيث يشمل جميعهم ولا يدخل تحت المنشىء المعترض فى ذلك
اصلا ثم قيل اختلف المسلمون فى افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب
اهل السنة الى ان ابا بكر رضى الله عنه افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه مذكورة فى موضعها

وبنوا

وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق اطلاق الافضل
على غيره منهم وذهب الشيعة الى ان عليا رضى الله عنه افضلهم واثبتوا ذلك بما لهم من الدلايل
وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل
على احد من الصحابة غيره واستمر هذا الخلاف بينهما وفى كل من الطائفتين علماء كبار عارفون باللغة
حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظننه هذا القائل لصح ان يقول كل واحد منهما افضل من الآخر
ولم يستمر هذا الخلاف والبناء والمنع المذكور بين الطائفتين قريبا من ثمانمائة سنة وايضا لو كان معنا
ذلك فلو قال سائل اى ولديك اعلم لصح ان يجاب بكليهما والعارف باللسان لا يشك فى عدم جواز
هذا الجواب فتبين ان معناه ليس على ما ظننه واصراره على ذلك دليل على انه اقول الزيادة المعتبرة فى مفهوم
صيغة التفضيل هو الزيادة فى مدلول الفعل كما اعترف به ومدلول الفعل هو الفرد المنتشر فاذا تحقق
الزيادة فى فرد منه فقد تحقق الزيادة فى مدلول الفعل والتباس ذلك على الاديب الاريب عجيب
واعجب منه استدلاله بالخلاف المستمر بين العلماء فى افضلية ابى بكر وعلى رضى الله عنهما فانهم انما اختلفوا
فى الافضلية من حيث الثواب كما هو الشايع فى كتب العقايد لا فى الافضلية بالمعنى الذى توهمه
اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان على رضى الله عنه فى كثير من الفضايل على غيره فتقييد الافضلية
بالحيثية المذكورة يدل على ما ذكرنا فى حاشيته انه له فتوهمه على ان كون معنى الصيغة الزيادة
بوجه ما لا ينافى ان يطلق على ما يكون الزيادة فيه فى اصل الفعل كما ذكره ان الزيادة بوجه ما
اعم من ان يكون بوجه دون وجه او على الوجه الذى ذكره فلو فرضنا ان خلافهم فى الرجحان فى اصل
الفضيلة على الوجه الذى حسبه فلا بد له من ان معنى الصيغة ذلك بل يجوز ان يكون معنى الصيغة
اعم وان يكون خلافهم فى ذلك القسم من المعنى المجهول ولعلى رضى الله عنه كيف يدعى اطباق اهل
السنة وهم اعلام الاسلام المقتدى بهم جمهور الانام على ان جميع الفضايل التى لعلى ثابتة حاصلة
لابى بكر رضى الله عنه مع زيادة فان فى ذلك مع كونه افتراء على هؤلاء الاعلام ازراء بجلالة
قدر على رضى الله عنه كما لا يخفى على ذوى الافهام قيل لانم ان خلاف الطائفتين فى الافضلية من حيث الثواب
اذ لو كان كذلك لما منع اهل السنة اطلاق الافضل على رضى الله عنه بل ينبغى ان يمنعوا اطلاق
الافضل من حيث الثواب عليه وكذا الشيعة لكنهما يمنعون اطلاق الافضل والاستلزام
الاستدلال على الافضلية بما لا يكون موجبا للثواب كالشجاعة والقرب من رسول الله صلى الله
عليه وسلم لكنهم يستدلون به فالخلاف فى الافضلية مطلقا غايته ان الشيعة لما استدلوا بان عليا
اعلم واشجع واقرب الى الرسول اجاب اهل السنة ان ابا بكر اكثر ثوابا وهو فضيلة تفوق
جميع ما ذكر فالافضل بمعناه والزيادة فى الثواب لما انه معناه كما حسبه هذا القائل

بستفزه

سلمنا ان معنى الافضل اكثر ثوابا لكن لم لا يجوز ان يكون كل منهما اكثر ثوابا من وجه على تقدير ان يكون
معنى الصيغة الزيادة في قسم من مدلول الفضل مثلا اذا كان لاحدهما سقي الكوثر وللآخر الطبقة الاعلى من الجنة
صح ان كلا منهما افضل من الآخر فلا نسلم امتناع اطلاق الافضل بهذا المعنى اقول لا نم ان الطائفتين
يمنعان اطلاق الافضل باي وجه كان على الغير بل ان ما يمنعون اطلاقه بالمعنى الذي هو المتنازع
وهو قسم من المعنى الموضوع له الصيغة كما سيجيء لئن سلمنا انهم يمنعون اطلاق الافضل مطلقا
فيجوز ان يكون لايهامه المعنى الذي توهمه فان الشرع قد يمنع عن اطلاق بعض الالفاظ مع صحة
المعنى احترازا عن توهم معنى غير صحيح او غير ذلك من المصالح كما منعوا عن اطلاق الصلوة على غير الانبياء
مع كونه بمعنى الدعاء وغيره من المعاني التي يجوز نسبتها اليهم وكما منعوا اطلاق الحادث على القرآن اللفظي لئلا
يتوهم حدوث المنشئ ولا نم ان مثل الشجاعة والهرب من الزحف غير موجب للثواب فقد ورد في
الخبر ان الله تعالى يحب الشجاعة وان طاعة الشجعان اكثر ثوابا قال بعض الائمة اجر امرأتان وعدا
بامرأتان ولئن سلمنا انه لا يوجب الثواب فيجوز ان يكون استدلالهم به لجلمهم الخلاف على الافضلية
من حيث مجموع الفضائل وهو قسم من المعنى ولا دليل فيه على انه معنى الصيغة او يكون هذا الاستدلال
غلطا من بعض الشيعة ثم قوله لم لا يجوز ان يكون كل منهما اكثر ثوابا من الآخر من وجه وما ذكره من الوجه اللطيف
في بيانه لا يجدي به نفعا لان النزاع انما وقع في هذا القسم وهو الزيادة في الثواب من حيث المجموع لا في زيادة
الثواب من وجه كما ذكره ثم اذا سأل سائل اي ولديك اعلم امكن ان يجاب بان كلا منهما اعلم من الآخر
بوجه ولا يكفي ذلك لعارف باللسان وان لم يكن الجواب بكليهما مانوسا لانه يوهم ان المراد ترجيحهما
على ثالث واصراره على الانكار متشبثا بمثل هذه الاعذار من غلوه في تلبيس ما قوله واصراره على ذلك
الم فالشيخ يحكي عن كتبه ثم قيل واما قوله ومما يدل على ما ذكرنا صحة التقييد بقسم خاص الخ فينبغي ان يكون الاعلم
في الطب بمعنى الاطب حيث يكون التفضيل في الطبابة لا في العلم المطلق ولا عبرة بما يوهمه العبارة اذا كان
المعنى ذلك ولا يلزم من صدق ذلك صدق التفضيل في العلم المطلق لجواز ان يكون زيد اطب من عمرو
وعمرو اعلم منه ولا نم ان الاعلم في الطب بهذا المعنى مطلق صيغة ضرورة انه ع بمعنى الاطب وان اراد به التفضيل
بحسب العلم العام وان الزيادة في الطب فلا يصدق ذلك الا اذا كان لزيد من العلم ما لعمرو وطب زائد
على ماله فيصدق حينئذ انه اعلم منه في الطب ولا يلزم صدق المقيد بدون المطلق اقول الظاهر ان المراد هو
الشق الاول اذ لا يقصد في العرف انه اعلم في الطب بل العبارة اللائقة ان يقال هو اعلم منه بالطب او الاطب
او نحو ذلك لان في الطب اذا الطب على هذا المعنى يدل على شركتهما والرجحان تمام بمعنى اشتراك الراجح والمرجوح في ذلك
الامر اللهم على استعمال مجازي نادر مثل قولهم زيد اعقل من الحمار كما نقله الرضي ولا يقتضي ذلك ان لا يكون الاعلم في الطب بمعنى
الاطب كيف والتفاوت بينهما في المعنى بحسب الاجمال والتفصيل بين لا ينكره الا من ينكر التفاوت بين الانسان والحيوان الناطق

بحسب

بحسب الاجمال والتفصيل ولا عبرة بقوله ولا عبرة بما يوهم العبارة اذ هذا المعنى هو صريح العبارة
لا ما يوهمه وحمله على الاطب حمل على المجاز من غير ضرورة وقرينة ومنع كون الاعلم مطلقا والاعلم
في الطب متبادرا مع انه مدع في ان معنى الصيغة ما ذكره ولي المنع وظيفة مكابرة بعد غصب المنصب
الذي عادته المطرحة فانه تضعيف كلامه يختص بالمنع وان لم يكن منصب ذلك ثم على التقدير
الثاني لا يصدق ان زيدا اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة اذ المعنى في هذا الشق
ان لزيد من العلم ما لعمرو ويزيد عليه بالطب فلا يتأتى في طرف عمرو مثل ذلك اذ الطب من جملة
ما لزيد وليس له ذلك حتى يزيد عليه بالفلاحة ولئن حمل كلامه على ان يكون لزيد من العلم مثل
ما لعمرو ولعمرو كذلك حتى لا يلزم ان يكون كل منهما متصفا بالعلوم التي للآخر بل يكفي ان يكون
جميع علومه وان كان من نوع آخر زائدا على جميع علوم الآخر فكذلك لا يمكن ذلك في كلا
الطرفين اذ حينئذ يكون جميع علوم زيد مثلا ازيد من جميع علوم عمرو وجميع علوم عمرو ازيد من جميع
علوم زيد فظهر ان هذا الشق غير متحمل في الصورة المذكورة ثم نقل عن بعض الفضلاء انه اذا كان
المفضل شخصا واحدا كان يقال علي اكرم احبائه دل الكلام على زيادة كرمه على جميع من عداه
من محبوبيه واذا كان اشخاصا كان يقال آل الله الذين هم اكرم احبائه دل الكلام على زيادة كرم
كل واحد من افراد الآل لا على جميع من عداه من محبوبيه بل على جميع من عداه من محبوبيه وهو بعض
من عداه من محبوبيه ونفيد الزيادة بقوله في الجملة للدلالة على ان التفضيل ههنا ليس معا
الى جميع من عدا المفضل مما اضيف اليه بل معا الى بعضه واعترض عليه بانه مبني على ان يكون
المفضل في قوله آل الله الذين هم اكرم احبائه هو كل واحد من افراد الآل وهو غير مسلم ان الظاهر
ان المفضل في المثال الكل هو الآل مطلقا فان القصد الى تفضيل الآل على جميع من سوى الآل
من محبوبيه مع قطع النظر عن ان كل فرد من افراد الآل ماذا كما يقال قريش افضل العرب
ونظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم
في الجاهلية خيارهم في الاسلام فيكون الآل مفضلا على جميع من سواه من محبوبيه ولا قصد لنا
ع الى تفضيل كل واحد واحد من افراد الآل حتى يكون التفضيل على بعض من عدا هذا المفضل مما اضيف
اليه فان الحكم بتفضيل جماعة على جماعة اخرى لا يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد من احاد
الاولى على الثانية اقول فقد اورد عليه ان الظاهر خلاف ما ذكره فان المتبادر من قولك
قريش افضل العرب ان كل واحد منهم افضل من غيرهم من حيث انه قريشي ولذلك ليس
غيرهم كفوا لاحد من احادهم ولو كان معناه ما ذكره لم يكن كذلك وكذا من قوله
صلى الله عليه وسلم الناس معادن الخ فانه انما ورد منه صلى الله عليه وسلم في شأن

عكرمة بن ابي جهل حيث اسلم وصار من كبار الصحابة فاراد صلى الله عليه وسلم دفع الطعن
عنه ومدحه بالشرف ولو كان المراد ما ذكره لم يكن فيه مدح ولا دفع طعن فان كون الجماعة
من حيث المجموع افضل من غيرهم لا يقتضي افضلية واحد واحد كما اعترف وكونا قولهم الصحابة افضل
من التابعين معناه ان كل واحد منهم افضل من غيرهم من حيث كونه صحابيا ثم لا شك في صحة هذا المعنى
ولا في جواز التعبير عنه بهذا اللفظ وهذا مبني على ان مفاد الصيغة الزيادة في المشتق منه بوجه من
الوجوه فلا يلزم تفضيل المفضول على الوجه المستحيل كما حسب هو والذي نقل عنه هذا الكلام
وهذا الحسبان هو الذي بعثه على ان نحكم بان المراد من تفضيل الجماعة تفضيل كل واحد منهم على
من عدا هذه الجماعة مما اضيف اليه على ان ايراد الخيار بصيغة الجمع يدل على ضربية كل واحد منهم
كما لا يخفى ولو حمل على الاصناف كان ما ذكره هذا الفاضل قايما اذ عند ذلك يكون المعنى تفضيل
كل واحد من الاصناف لا على جميع من عدا ذلك الصنف مطلقا بل على جميع ما عدا تلك الاصناف
وثالثا كون المفضل في قوله الا الذين هم اكرم احسابا منه هو كل واحد واحد منهم غير مسلم بل غير
مستقيم اذ في هذا القسم قد اشترط ان يكون المضاف من جملة ما اضيف اليه فيلزم تفضيل
كل واحد من الال على من عداه من الاحباب وذلك يستلزم تفضيل المفضول على الفاضل بعض
فالظاهر ان المفضل في المثال المذكور هو صنف الال مع قطع النظر عن كل حال فرد فرد
كما يقال قريش افضل العرب ونظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن
الحديث فيكون صنف الال مفضلا على جميع من سواهم من محبوبيه بلا قصد الى تفضيل كل واحد
من افراد الال حتى يكون التفضيل على بعض من عدا المفضل مما اضيف اليه ولا خفاء في ان
الحكم بتفضيل صنف على صنف لا يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد من افراد الاول على الثاني
هذا ما ذكره ثانيا ومن فرط التلبيس نقل ما اوردته على عبارته الاولى على هذه العبارة
مني واجاب بما ستعرف حاله واقول انما يستقيم قوله بل غير مستقيم لو ثبت انه يجب الزيادة
على جميع من عدا المفضل مما اضيف اليه وكلام هذا الفاضل ونزاعه انما هو في ذلك كما لا يخفى
ثم ان هذا الفاضل انما ذكر انه اذا كان المفضل اشخاصا دل الكلام على زيادة كل
واحد من تلك الجماعة على جميع من عدا تلك الجماعة مما اضيف اليه افضل وما ذكره من ان
الغرض ههنا تفضيل الصنف لا يرد عليه بل لا ارتباط له به اصلا اذ ح يكون المفضل
الصنف لا الاشخاص وكلامه على تقدير ان يكون المفضل هو الاشخاص
ولا ينبغي ان يقال اذا كان المفضل هو الاشخاص يكون المفضل هو الاشخاص
يكون المفضل هو الصنف كما لا يخفى على ان لفظ الخيار في المثال الذي اورده يابى

ان

عن ان يكون المفضل هو الصنف لان الصنف فرد واحد من الخيار الا ان يحمل على الاصناف ح يكون
كلام الفاضل المذكور قايما بحاله كما سبق ثم قال صاحب النقل وفيه بحث اما اولا فلان
كون الشخص من قريش وان كان فضيلة ولكن ليس بعد ان جميع الفضايل حتى يصح تفضيل
من له هذه الفضيلة على جميع من عداه فانا نعلم قطعا ان الصحابي العالم المتقي من الانصار
افضل من كافر جاهل فاسق من القريش فلم يكن هذا الكافر من قريش افضل منه واما ثانيا
فلان قوله لو كان معناه ما ذكره لم يكن كذلك غير مسلم اذ التفضيل كما يجري بين الاشخاص
يجري بين الاصناف من حيث انها اصناف ولما كان الغرض من النكاح بقاء الصنف اعتبر في
الفضيلة الصنفية وصنف القريش افضل من ساير اصناف الناس فلذلك حكموا بعدم كفاءة
غير هذا الصنف له واما ثالثا فلان قوله ولو كان المراد ما ذكره لم يكن فيه مدح له ممنوع
اذ الشخص كما يمدح بفضايل نفسه كذلك يمدح بفضايل صنفه وكلاهما شايعان واما قوله
ثم لا شك في صحة هذا المعنى ولا في جواز ان يعبر عنه بهذا اللفظ مسلم لكن لما لم يصدق
هذا المعنى في مواقع الاستعمال حمل على تفضيل الصنف من حيث انه صنف ليصدق الحكم ومثل
ذلك حكموا بان قولهم الرجل خير من المرأة لا يدل على ان كل واحد من افراد الرجل خير بل
يدل على ان هذا القسم خير من ذلك القسم اقول لا مسلم ان كونه من قريش فضيلة فيكون
افضل ممن لم يكن من قريش من تلك الحيثية وان كان للغير فضايل اخرى وكون الصحابي
العالم المتقي من الانصار افضل من الكافر الجاهل من القريش من حيث الدين والعلم والتقوى
لا ينافي كون الكافر القريشي افضل من حيث النسب ولا محذور فيه وما ذكره مبني على ان يكون
معنى الصيغة هو الزيادة من جميع الوجوه او في اصل الفعل على ما تخيله وهو مصادرة
على المطلوب اذ ليس الكلام الا فيه ثم البين انه لو لم يكن فضيلة الصنف فضيلة الفرد
بوجه ما لم يكن في ذلك مدح له وكان افتخار الفرد بفضيلة الصنف كالافتخار بفضيلة
الجار بل كان الفرد في ذلك كمن يتبجح بتحيز بالجنة جاره على ما قاله العلامة الشيرازي في بعض
لطايفه فالمدح بفضايل صنفه مدح للفرد بفضيلة من حيث كونه من الصنف الفاضل
بناء على ان الغالب بقاء بعض تلك الفضايل النفسانية في الفرد كنبالة النفس وعلو
الهمة والصدق والشجاعة الى غير ذلك وان كان قد يتخلف الحال عن هذا
السؤال في بعض الافراد ولو فرض العلم بتخلف جميع تلك في فرد فمدحه
باعتبار الانتساب الى الصنف الكريم فان نفس ذلك الانتساب ايضا
يعد شرفا في العرف فالمدح في الحقيقة بفضيلة نفسه وهي الانتساب وهذا

هو المراد من سياق الحديث ومثل ذلك لا ينكره الا معاند ولا نم ان الغرض من النكاح بقاء الصنف
بل بقاء النوع كما صرح به كيف ولو كان الامر كما توهمه لكان يجب النكاح لكل صنف الا تبع الصنف
ذلك ولا نم انه لا يصدق هذا المعنى في مواقع استعماله فان الزيادة بوجه ما اعم مما ذكره
ومن الزيادة بوجه دون وجه فيصدق في المواضع باسرها وربما يعين بالقرينة ان المراد
الزيادة من جميع الوجوه كالعام اذا دلت القرينة على ان المراد منه الخاص ولا نزاع فيه انما
الكلام في اصل معنى الصيغة ثم لا يخفى ان ما ذكره هذا الفاضل المنقول عنه وما توهمه القائل
يستلزم اثبات معنى ثالث للاضافة بيان ذلك ان الجميع انما يدل على احاد مقصودة بحرف
مفردة فاذا كان كل واحد من الجماعة مفضلا على غيره الذي ليس من تلك الجماعة كما ذكره
لم يكن الزيادة على جميع من عداه لاستثناء بعض من عداه وهو غيره من احاد الجماعة ولا على
جميع من عداه ممن اضيف اليه وهو ظاهر جدا ففيه الزام للمحذور المذكور ومن هنا يعلم
انه لو لم يرد الزيادة بوجه ما لزم كون الفاضل مفضولا على الوجه المستحيل او اثبات المعنى الثالث
في احاد الموصوف اذ كل واحد من الموصوفين اما ان يكون زايدا على من عداه من سوى الجماعة
كما اعتبره الفاضل فيلزم اثبات معنى ثالث فتأمل ومما يؤيد ما ذكرنا ان الشيخ عبد القاهر
وهو امام الصناعة والمشهود له بالبراعة قال في شرحه لايضاح النحو لابي علي الفارسي
عند قول المص الكلام ما ائتلف من ثلثة اشياء اسم وفعل وحرف اعلم ان الالف واللام في الكلام
لاستغراق الجنس فليس من كلام الا وقد اشتمل عليه قوله الكلام كما انه ليس من رجل وقد احاط به
الرجل في قولك الرجل خير من المرأة هذا لفظه ومن البين انه لو كان الامر كما ذكره المعترض
لم يكن لما ذكره هذا الشيخ الامام اصلا بل لم يكد يصدر هذا الكلام من احد من العوام فضلا
عن مثله من الاعلام وقال السعيدي في شرح الكافيه ان قيل وجوب الزيادة على المفضل
عليه يشكل بقوله تعالى وما نريهم من اية الا هي اكبر من اختها اذ لا يستقيم ان يقال
الزايدان ان وكل واحد منها افضل من الاخر لا يؤدي اليه من اثبات الزيادة نفيها في كل
واحد منها فقوله تعالى هي اكبر من اختها شامل للجميع يلزم ان يكون اكبر وليس باكبر
قلت اجاب المص في امالي القرآن احدها كذا وكذا وثانيها ان يكون المراد الا هي اكبر من اختها
من وجه وقد يكون الشيئان كل واحد منهما افضل من الاخر من وجه هذه عبارته
ومع تصريح هذين الشيخين لا يبقى الا حجة العناد والله ولي الرشاد وانت
تعلم ان التمسك بالتبادر عند الاطلاق على كون معناه ما ذكره لا يستحق عنه
لما عرفت من ان اللفظ قد يتبادر منه عند الاطلاق قسم مع ان مفهومه اعم كما

في

في الوجود فان المتبادر منه عند الاطلاق الخارجي مع ان معناه اعم ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره
الاستاذ قدس سره هو ان المراد هاهنا هو الزيادة في الجملة اي بوجه ما ولا يستلزم ذلك كون
الصفة موضوعا للزيادة في الجملة وقد ثبت جواز الارادة كما صرح به الشيخان فالايراد
ساقط عن اصله جدا لا وجه له اصلا **قوله** لما كان المطلب الاعلى **اقول** كما ان شرف العلم اما لشرف
موضوعه او لجلالة غاية او لوثاقة براهينه كذلك رجحان مسائل العلم الواحد بعضها على
بعض وذلك مما لا يشتبه على من له ادنى دربة فلا حاجة الى ما قيل يتصور ذلك بان يكون
لبعض المسائل مزيد اختصاص بالغاية بان يكون الغاية المطلوبة من علم ترتب الثواب على اقتناص
بعض مسائله اكثر ثوابا من اقتناص بعض اخر هو العلم باحوال المبدأ والمعاد قيل اراد بالمبدأ
مبدأ كل ما يوجد واوله ويقابله منتهاه واخره وكما ان الاول بهذا المعنى منحصر في الباري تعالى
من حيث انه موجد كل موجود على ما هو مذهب المحققين من المتكلمين والحكماء كذلك الاخر بالمعنى
المذكور منحصر فيه من حيث انه غاية لايجاد كل موجود اذ هو يفعل لذاته لا لغرض كما بين في
موضعه فهو الاول والاخر من حيث انه الفاعل والغاية جميعا واراد بالمعاد معاد الانسان
ومنتهى امره اي كونه بعد هذه النشأة ويقابله مبدأ الانسان وابتداء امره اي كونه قبل
هذه النشأة فالمعاد والمبدأ المذكوران ليسا مضافين الى شيء واحد كما هو المتبادر من
ظاهر كلامه قلت عليه لا نم انهما ليسا مضافين الى شيء واحد لم لا يجوز ان يكون المراد مبدأ
الانسان وكونه مبدأ لكل ما يوجد حال من احوال مبدأ الانسان غاية الامر ان لا يكون المراد
مبدأ البدو والعود بنحو واحد وذلك غير ضائر ولئن سلمنا انهما ليسا مضافين الى شيء واحد
فلا نم انه خلاف المتبادر فان المبدأ والمعاد بمعنى المصير مشهوران بحيث لا يتسارع الذهن
الى غيرهما بل اطلاق المعاد على الغاية غير معهود اصلا كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة قال
في شرح المقاصد وهما المعبر عنهما بالايمان بالله واليوم الاخر وقيل فيه بحث اذ مبدأ الانسان
شامل للتراب والنطفة والعلقة وغيرها ومعرفة احوالها ليس من المقصد الاقصى وهو ليس
مبدأ كل شيء كما حسبه على ان المبدأ هاهنا اشارة الى موضوع احد مقاصد الكتاب كما لا يذهب على ذي مسكة
وهو مبدأ جميع الممكنات لا مبدأ الانسان اقول ومن البين ان المراد بالمبدأ هاهنا الفاعل كما هو المتبادر
عند الاطلاق ولو لم يحمل على ذلك ورد على توجيهه ايضا ان مبدأ كل شيء يشمل مواد الاشياء وساير
اسبابها الصورية والغائية والشرائط ومعرفة احوالها ليس من المقصد الاقصى وليس في العبارة اشعار
بان المراد شيء واحد يكون مبدأ لكل شيء وما ذكره من ان موضوع احد المقاصد هو مبدأ الممكنات لا مبدأ الانسان
ان اراد ان عنوان الموضوع في ذلك المقصد مبدأ الممكنات دون مبدأ الانسان فغير مسلم فان عنوان المسئلة

هناك هو الواجب لا مبداء الممكنات وان اراد انه يصدق على موضوع ذلك المقصد مبداء الممكنات
ولا يصدق عليه مبداء الانسان فهو ظاهر البطلان قوله واحوال المعاد مما لا يستقل به العقل قيل العقل
لا يستقل باكثر احوال المعاد وان كان يستقل ببعضها كنيل اللذة والالم بعد خراب البدن ولذلك ذهب اليه
الحكماء ويستقل باكثر ما علم من احوال المبداء وان كان لا يستقل ببعضه كالسمع والبصر ولذلك لم
يذهب اليه الحكماء فظهر انه لو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبداء مما لا يستقل به العقل لكان
اظهر قلت عليه الظاهر ان المراد المعاد الجسماني كما صرح في الحواشي الشريفة فانه المقصد الخاص بعلم الكلام
والعمدة الوثقى فيه ويتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع وظاهر عدم استقلال العقل باحواله
المبحوث عنها في العلم واما امكانه فهو من المباحث في اثباته واعترض عليه اما اولا فلانه لا يشبه
على احد ان المراد بالمعاد هنا هو المعاد المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم من المعاد الجسماني وغيره كما صرح به
عبارة الشرح هناك وعبارة المتن بقوله والحكمة تقتضي البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني
من دين محمد صلى الله عليه وسلم واما ثانيا فلان الحصر المستفاد من قوله فانه المقصد الخاص بعلم الكلام يقتضي
ان لا يكون غيره من مسائل علم الكلام مقصدا خاصا به وليس كذلك لان كل مسئلة من مسائل علم الكلام من
حيث مسئلة مقصد خاص به لا يكون مسئلة علم آخر من هذه الحيثية اقول فيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم
ان المبحوث عنه في الكتاب اعم من الجسماني ولا نسلم ان عبارة الشرح مصرحة به فان الشارح اشار هناك
من عند نفسه الى المعاد الروحاني استطرادا ولم يدع ان ذلك مذكور في المتن بشرحه فان قوله
والحكمة تقتضي البعث من قبيل المبادي كقوله فاذا قال البحث حكم المثلين واحد وذكر الشيء على سبيل
المبادئية في فصل لا يكون بحثا عنه في ذلك الفصل وحاصل كلامه ان الحكمة تقتضي البعث لتحقق
المكافاة التي تقتضي العقل فيجب على الله تعالى كما هو زعمه والضرورة قاضية بثبوت هذا القسم منه
فيكون مقتضى الحكمة متحققا في ضمنه ومحصوله ان اصل المعاد ثابت بالدليل العقلي وخصوص الجسماني
بالضرورة من الدين فيكون المعاد الروحاني مسكوتا عنه اذ لم يثبت بذلك اصلا لانه لا يمكن حمل العبارة
على ان الحكمة تقتضي البعث الروحاني كما لا يخفى بل معناه مطلق البعث واذا تحقق المطلق في ضمن
هذا القسم فقد مقتضى الحكمة ولا يلزم تحققه في ضمن القسم الآخر ثم ما ذكر من انه لو قال واكثر احوال المعاد
لكان اظهر انما يظهر اذا علم ان ما لا يستقل العقل به من جميع احوال المعاد الجسماني والروحاني اكثر مما
يستقل به وهو غير ظاهر بل في حيز المنع ولو قال كما ذكر لم يكن ظاهرا فضلا عن ان يكون اظهر واما ثانيا فلان الحصر
المستفاد من قولنا فانه المقصد الخاص بعلم الكلام انما هو بالنسبة الى المعاد الروحاني فانه لو صح كونه من مسائل علم الكلام
لم يكن مقصدا خاصا به بحسب الحيثية بل من المسائل المشتركة بين العلوم كالهويات المشتركة بين العلوم الثلاثة الطبيعي
والرياضي والالهي ولا ينافي الاختصاص بحسب قيد الحيثية الاشتراك بحسب الذات فقط قوله واما ثالثا

وامثال

وامثال هذه لا يليق باهل التحصيل فضلا عمن يرتقي الى الكمال والتكمل ثم قيل لو كان الحصر المستفاد من قوله
فانه المقصد الخاص بعلم الكلام بالنسبة الى المعاد الروحاني لدل الكلام على ان المعاد الروحاني
من مسائل علم الكلام على ان المعاد الروحاني من مسائل علم الكلام وليس خاصا به وقوله فانه لو صح
انه من مسائل علم الكلام يدل على انه ليس من مسائل علم الكلام وهما متنافيان ثم ما ادعاه من ان المعاد
الجسماني مقصد خاص بعلم الكلام غير مسلم اذ الشيخ صرح في الشفاء بان الحشر قسمان جسماني
وقد اعلمنا النبي صلى الله عليه وسلم عن الفوز له وروحاني ونحن نثبته وقد اثبت الحشر الجسماني
في بعض تصانيفه بوجه دقيق لا يسع ذكره هذا المقال اقول وفي كون المعاد الروحاني مقصدا
خاصا بعلم الكلام يتحقق باحد الامرين اما بان لا يكون مقصد ذلك العلم اصلا واما بان يكون مقصدا
مشتركا ولما كان نفي كون غير الجسماني مقصدا خاصا كما في تبادر الجسماني اقتصر عليه اولا ثم اشار
الى انه ليس مقصدا اصلا فلا تدافع في اصلا كما توهمه ثم لا يخفى على من له ادنى خبرة ان عبارة الشيخ
دالة على ان ذلك خارج عن مسائل الفن وذلك كما يقولون ان الشرع اغنانا عن الحكمة العملية
ولا يدل ذلك على ان يكون علم الفقه من اقسام الحكمة العملية وكذا اثباته في بعض تصانيفه ليس من حيث
انه من مسائل الحكمة بل ما رايناه في تصانيفه الا ما نقله عن بعض من لا كلام من العلماء من انه يمكن
وقد بالغ في رسالة المبداء والمعاد في نفيه كما لا يخفى على الممارس ولو ثبت انه اثبته فلا يدل
على كونه من مسائل الحكمة كما اشرنا اليه قوله في المعارف الالهية قلت في الحواشي اراد بالمعارف
الالهية ما لا يعرف الا بتوقيف الله تعالى لعدم استقلال العقل فيه لا المعنى المشهور الذي هو معرفة
ذاته وصفاته فقد صحف بعض المصححين اولا التوقيف بالتوقيت واعترض بان جميع العلوم لا يعرف
الا بتوقيف الله تعالى فلما نبهته على ما وقع له من التصحيف تشبث بذيل التحريف وقال فيه بحث
لشمول هذا التوقيف سائر العلوم نظريا كان او بديهيا اذ لا حول ولا قوة الا بتوفيق الله تعالى وهذا يدل على عدم
وقوفه على معنى التوقيف في عرف اهل العلم فانهم يقولون ان اسماء الله تعالى توقيفية بمعنى انه انما يتلقى من الوحي
الالهي وتعليمه كما للانبياء عليهم السلام او مما ينتهي اليه كما وقع بزعمهم ولو كان المراد ما ذكر لكان اسماء
الاحاد كزيد وعمرو توقيفية وذلك مما لا يتوهمه احد قوله احتاج الى بيان حصر الاحوال المشتركة
اقول قيل ان اراد الاحوال المشتركة بين كل واحد واحد من الثلثة او الاثنين كما هو الظاهر مما يعقبه
امرا عاما لم يرد عليه ان العلم والجوهر والقدرة وامثالها مشتركة بين الواجب والجوهر مع انها لم تذكر في
الامور العامة لانها ليست مشتركة بين واحد واحد من افراد الجوهر لكن كون العلية مشتركة بهذا الوجه
بين الثلثة يحتاج الى بيان وان اراد الاحوال المشتركة بين الثلثة او الاثنين في الجملة لم يندفع الايراد
المذكور بان الغرض بيان حصر ما ذكر في الكتاب في المقاصد الستة اي الغرض ان يبين ان المسائل التي ذكرها

كـ

المص في الكتاب لم حصرها في ستة لا في عدد اخر وبيان ذلك انها ستة اقسام في نفس الامر فناسب ان يد
في ستة مقاصد ولم يبحث فيه عن المشترك بين الواجب والجوهر مثلا بل يبحث علم الواجب في بابه وعلم الجوهر
في بابه اقول المتعارف في مثل هذا المقام بيان وجه الحصر بان يقال هذا الكتاب في العلم الفلاني
وكل كتاب في ذلك العلم يليق ان يترتب على كذا بابا او فصلا او امثالهما اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلان مما يجب ان يذكر في كتب ذلك العلم من احواله وما يتعلق به كذا وكذا كما هو
المشهور بين اهل الصناعة وعلى ما وجه به هذا القائل يبقى تخصيص المباحث المذكورة في الكتاب
بالذكر من غير وجه مناسبة حتى انه لو لم يذكر الاقسام واحدا من الامور العامة لما في مثل ما ذكره والحاصل
ان الوظيفة ههنا بيان وجه تخصيص البحث والذكر بتلك المقاصد ولا يحصل ذلك مما وجه به
اصلا اذ حاصله انه انما قسم الكتاب الى كذا فصلا او بابا لانه لم يذكر في الكتاب الا في هذه العقود
والابواب التي كذا قسما ولا يخفى ركاكته وخروجه عن وظيفة المقام ثم اني اوردت في حاشيتي انه
ان اريد بالامر العام المشترك بين جميع الاحاد من افراد الثلثة او الاثنين يلزم خروج الكثرة فانها
لا يوجد في الجوهر المجرد الواحد وكون العلة الصورية والمادية وغيرهما مشتركة بهذا الوجه
غير بين مع انهم جعلوها من الامور العامة وان اريد المشترك بين افراد الثلثة او الاثنين
في الجملة فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والعلم والقدرة
والسمع والبصر فانها لا يوجد في الواجب والجوهر بل الكلام ايضا عند بعضهم واجبت في الجواب
ان كون هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها اذ ما لم يتعلق غرض معتد به بالبحث
عنها على وجه العموم بل بالبحث عن انواعها فقط لم يعلق فيه بحث اما في الايراد فلانا لا نم ان الكثرة
لا يوجد في الجوهر المجرد الواحد فان الكثرة المبحوث عنها في الامور العامة هي الكثرة المنقسمة
الى الكثرة لا يوجد بالموضوع والكثرة بالمحمول والكثرة بالعدد وغيرها وبعض تلك الاقسام
كالكثرة بالمحمول يوجد في الجوهر المجرد الواحد فيكون المقسم موجودا فيه لا محالة ولانم ان العلة
الصورية والمادية من الامور العامة وان كان العلة منها اذ من البين انه لا يلزم ان يكون
انواع الامور العامة امورا عامة ولا ينافيه كونها موضوع بعض المسائل في مقصد الامور العامة
لانه كما يجوز ان يجعل نوع موضوع العلم موضوع بعض المسائل كذلك يجوز ان يجعل نوع
موضوع قسم منه موضوعا لبعض مسائل ذلك القسم ولذلك يبحث في مقصد الامور العامة
من انواعها كالوجوب الذاتي والعلة المادية والصورية واما في الجواب فلانه لا خفاء في ان
الغرض من وضع المقصد الاول من الكتاب معرفة احوال الامور العامة فالامر العام حقيق بان يذكر في المقصد المذكور
ولا يتوقف ذكره فيه على غرض اخر يتعلق بذكره هناك وكذلك الغرض من وضع المقصد الثاني معرفة

احوال

احوال الجوهر والعرض وهذا القدر كاف في ذكرها هناك ولو لم يكف هذا القدر لما توجه الاحتياج
ذكر كل مسئلة في بابه الى ان يتعلق به غرض سوى ان الغرض من وضع هذا الباب معرفتها ودون
اثبات ذلك الشرط التناد وليت شعري بان اي غرض يتعلق بالوحدة والكثرة وغيرهما من الامور
العامة ولم يتعلق بالعلم واخواته حتى لم يذكر فيه اقول لا يخفى ان الكثرة بالمحمول والموضوع يرجع
الى كثرة الموضوع والمحمول بالعدد وليس ذلك كثرة في الجوهر المجرد بالحقيقة بل الكثرة في الحقيقة
انما هو في الموضوع والمحمول وينسب اليه بالعرض فان الجوهر المجرد الواحد لا يتكثر في نفسه بسبب تكثر
المحمول بل انما يتكثر موضوعه ومحموله وهو ظاهر ومع ظهوره صرح به بعض افاضل المحققين
في رسالة له في العلم والنطق والمعتبر في الامور العامة الاشتراك بالحقيقة لا الاشتراك بالعرض
وان اعتبر الاشتراك بالعرض فالكم بالعرض ايضا يشمل الجوهر المجرد الواحد كما انه يتكثر بحسب المحمول
فهو متكم بحسبه بالكم المنفصل كيف لا والكثرة هو الكم المنفصل بعينه وما ذكره من قياس موضوع
الفصل والباب على موضوع العلم ينبغي ان يجعل البحث في القسم الكلي من الطبيعي عن الحالات
الجزئية فيلزم الاختلاط ويفوت الغرض من التبويب وسيجي منه كلام على ذلك ونتكلم عليه هناك
ان شاء الله تعالى وما اورده على الجواب انما يرد على ما فهمه منه لا على ما هو الجواب اذ ليس فيه الا
قد يترك بعض المسائل في بابه لاجل عدم الاهتمام به بناء على انه لا يفوت بتركه غرض كلي في زعم
التارك ولا شك انه لا يجب ان يذكر في كل باب جميع مسائله والتام يختلف الكتب بحسب كمية
المسائل المذكورة فيها وكيف يتوهم ذلك والمسائل تتزايد بتلاحق الافكار ومن البين ان كل
واحد من المصنفين انما يختار ذكر بعض المسائل وترك بعضها بحسب مزيد اهتمامه وعنايته
بالمذكور دون المتروك بناء على ما يراه من قلة النفع وكثرته اذ لا ريب ان بعض المسائل
اهم واشرف من بعض فيذكر كل واحد منهم ما هو اتم عنده فالممنوع في الجواب هو عدم وجوب
ذكر جميع المسائل في كل باب وما ذكره من عدم تعلق الغرض المعتد به بالمتروكات يتضمن بيان
النكتة في تركها وانما ذكر ذلك لاطراد ترك تلك المباحث في جميع كتب القوم وبمثل ذلك
يبتهج الاذهان الثاقبة بالفحص عن وجهه والنكتة فيه اذ يبعد عن الطبع السليم احالة
الى مجرد التشهي والارادة مع اختلاف الطبايع والدواعي واتفاقهم على ذلك فعلم انه وقع
في جانب من المراد بل هو في واد وذلك في واد والله الموفق للرشاد **قوله** فالبحث عن العدم
نكت عليه في حاشيتي لانم ان البحث عن العدم استطرادي لانه ليس في تعريف الامور العامة
ما يوجب كون البحث عن العدم مطلقا وكذا الامتناع لان اريد به المطلق الشامل الا بالغير
فان العدم والامتناع المذكور من الاحوال المشتركة بين الجوهر والعرض ولو قيل ان العدم المطلق لا يعرض

الجوهر والعرض قلنا قد جوّز الشريف المحقق قدس سره والشارح بعض الاحتمالات التي يكون بناء عليها
العدم المطلق عارضا لها كما فصلناه في الحواشي وذلك التجويز بناء في الجزم يكون البحث عنه تطفلا ومع قطع
النظر عن ذلك لا نسلم ان الجوهر والعرض ليسا واجب الوجود المطلق والذهني لذاتهما بل هما ممكنا الوجود
فيكونان ممكني العدم فالعدم المطلق من احوالهما الممكنة الثبوت لهما واعترض عليه بان العدم المذكور
فيه ما هو رفع الوجود المطلق ومقابل له وهو ليس حالا لشيء منهما اذ معروضه انما هو المعدوم المطلق
وهو لا شيء محض لا تميز له اصلا فلا يكون واجبا ولا جوهرا ولا عرضا وكذا الحكم الاستلزامي الاول لا نم ان
العدم المذكور فيه ما هو رفع الوجود المطلق ومقابل له بمعنى انه لا يكون موجودا اصلا بنحو من الانحاء
في وقت من الاوقات كما توهمه بل اعم منه ومما هو رفع نحو من انحاء الوجود بخصوصه ورفعه في
وقت دون آخر كما ان السكون المعتبر في موضوع الطبيعي حيث جعل موضوعه الجسم من حيث الحركة والسكون
ليس بمعنى عدم الحركة مطلقا بمعنى انه لا يكون متحركا بنوع من انواع الحركة في شيء من الاوقات فان ذلك
لا يعرض شيئا من الاجسام اما الفلكية فظاهر لا سيما عند من يقول بان الكواكب يتحرك على مراكزها كما هو رأي
ومرافقيه من المحققين واما العنصرية فلان الوضع الثابت عندهم منفرد للوضع اللاحق كما يعترف في موضعه
فلا شيء من اوضاع اجزاء الفلك يعتدم والمعتبر لابد منه عندهم فكل جزء منها يستحيل من الصورة
النارية الى الصورة الكائنة وتلك الاستحالة مسبوقة بالاستحالة في الكيف كما ذكروا ان الماء
يتسخن بالتدريج الى ان يصل سخونته الى حد لا يجامع الصورة المائية فينخلع عن هيولاها تلك
الصورة ويفيض عليها صورة الهواء والهواء يتبرد بالتدريج الى حد لا يجامع الصورة الهوائية
فينخلع عن هيولاها تلك الصورة ويفيض عليها الصورة المائية وقس عليه سائر الانقلابات
فان قيل يجوز ان يكون بعض الاجسام التي هي اجزاء العناصر لا يتبدل ولا يتحرك في الكيف وان كان مسبوقا
بالاستحالات الغير المتناهية قلنا من قواعدهم ان كل كائن فاسد وايضا حركة الاجسام العنصرية
في الكيفيات المحسوسة كالضوء والظلمة والحرارة والبرودة وغيرها مما لا يكاد يخفى على ان عدم
خلو بعض الاجسام عن مطلق الحركة كاف في مطلوبنا مع انهم يبحثون عن السكون الغير الدائم المقابل لبعض
انواع الحركة كما في قولهم لا بد من تخلل السكون بين كل حركتين مستقيمتين هذا واما على ما ذكره الشيخ
وغيره من المحققين من ان المراد بالحركة هاهنا ما يشمل الكون والفساد فالامر اظهر فان عدم اتصاف
شيء من الاجسام بسلب الحركة المطلقة بهذا المعنى في غاية الظهور فان الافلاك دائم الحركة في الوضع
واجزاء العناصر كلها متصفة بالكون والفساد في وقت من الاوقات وكذا الحال في الاستلزام المراد به
ما هو اعم من الذاتي والغيري فلا حاجة الى الاعتذار ثم ان المعترض اعترض على قوله ان الجوهر والعرض
ليسا واجبي الوجود لذاتهما بقوله وفيه بحث اذ لا يلزم من كون الوجود المطلق غير معلل بذوات الموهومات ان

ان يكن

ان يكن عروض العدم المطلق لها لجواز ان يكون الوجود المطلق من لوازمها فيكون دفعه منافيا لها فلم
يكن من احوالها الممكنة لان الحال الممكن للشيء يجب ان لا ينافيه قال فتدبر بدلك بيانا ونقول ان اراد بقوله
اتصاف الموهومات بالوجود المطلق ممكن ان اتصافها بفرد منه ممكن فيلزم ان يكون اتصافها بسلب ذلك
الفرد ممكنا لا اتصافها بسلب جميع افراد الوجود حتى يلزم ان يكون
الاتصاف بالعدم المطلق الذي هو رفع الوجود المطلق من احواله الممكنة وان اراد ان اتصافه
بجميع افراده ممكن فذلك ممنوع والسند ظاهر وان اراد اتصافه بطبيعة الوجود مع قطع النظر
عن فرده ممكن فيلزم ان يكون سلب جميع انحاء الوجود معا من احواله الممكنة اقول يلوح على هذا الكلام
من آثار التخبط ما بعينا عن التعرض له فالاعراض عنه اولى من الاعتراض عليه فلينظر الناظر الى قوله لا يلزم
من كون الوجود المطلق غير معلل بذوات الموهومات ان يمكن عروض العدم المطلق لها كيف حمل قولي
ان الجوهر والعرض ليسا واجبي الوجود لذاتهما على ان ذاتهما ليست علة لوجودهما فقد توهم ان الواجب
لذاته ما يكون ذاته علة لوجوده كما ذهب اليه بعض المتكلمين وقد علم بطلانه في موضعه ثم الى
الترديدات التي ذكرها اخر كيف ظهر ان الجوهر والعرض ممكنا الوجود بالامكان الخاص سواء اعتبر
بالقياس الى الوجود المطلق او الى الوجود الخارجي او الوجود الذهني اذ ليس شيء من تلك الوجودات
واجبا لهما بالوجوب الذاتي فسلب تلك الوجودات باسرها عنهما ممكنا اذ امكان احد الطرفين يستلزم
امكان الطرف الآخر ثم انهم جعلوا الامكان من احوال الجواهر والاعراض ومن البين انه اذا كان امكان
الوجود والعدم من احوالها كان العدم من احوالها الممكنة الثبوت لها وهذا على ما ذهبوا اليه
من ان صدق الموجبة السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع في غاية الظهور وعلى ما حققنا
من ان صدق كل موجبة يقتضي وجود الموضوع فيحكم عليها في وقت الوجود بسلب الوجود
المطلق عنها بالامكان وهذا الحكم صادق فان الاتصاف بالوجود لا ينافي امكان العدم المطلق
ولقد اغرب في اخر كلامه حيث قال ان اتصافه بطبيعة الوجود مع قطع النظر عن فرد ايضا
ممكن وسلب تلك الطبيعة مع قطع النظر عن افراد ايضا ممكن ويكفي في صدق هذا سلب
نحو من انحاء الوجود منه فلا يلزم ان يكون سلب جميع انحاء الوجود من احواله الممكنة وانت
خبير بان سلب الطبيعة انما يصدق بسلب جميع الافراد اذ لو بقي فرد من الطبيعة كان الطبيعة
باقية في ضمنه وكانه نسي ان تحقق العام يكفيه تحقق بعض افراده واما انتفاؤه فيستلزم انتفاء
جميع افراده ثم من العجب الذي ليس منه عجبا انه صرح بان العدم المقابل للوجود المذكور في العنوان
هو سلب الوجود المطلق بحيث يكون معروضه لا شيئا محضا ولا يكون له تميز بوجه من
الوجوه ثم جعل هاهنا مقابل سلب الوجود في ضمن فرد بحيث لا يلزم من سلب جميع انحاء

الوجود ثم قال هذا المعترض نعم يرد عليه ان في المقصد المذكور يبحث عن الوجوب العام الشامل
للذاتي وغيره ولذلك قسمه المصنف اليهما اولا والوجوب شامل للذاتي وغيره ولا شك انه من
الاحوال المشتركة بين الثلثة فذكره هناك لا يحتاج الى معذرة كما ان ذكر الامكان لا يحتاج
اليها فان قلت كان الوجوب المطلق موضوع لبعض مسائله كذلك الوجوب الذاتي موضوع
لبعض منها وهو ليس مشتركا فلا يكون المبحوث عنه من مسائل هذا المقصد واعتذار الشارح لذكره
هناك لا لذكر الوجوب المطلق قلت لما كان الوجوب المطلق من موضوعات هذا المقصد
يجوز ان يجعل الوجوب الذاتي الذي هو بمنزلة نوعه موضوعا لبعض مسائله كما يجوز ان يجعل
ما هو بمنزلة نوع موضوع العلم موضوعا لبعض مسائل ذلك العلم وتحقيق ذلك ان العرض الذاتي
المبحوث عنه في العلوم وهو ما يعرض الموضوع لذاته اي بلا واسطة في العروض او يعرضه
بواسطة ما يساويه قد يكون اخص منه كما حقق في موضعه ولما امتنعوا ان يكون مسائل العلوم
البرهانية قوانين كلية ولا يصدق حمل الخاص على العام كليا حملوا امثال العوارض الخاصة (الاخص) من الموضوع
على نوعه او على ما هو بمنزلة نوعه حملا كليا ومن ههنا تراهم يقولون موضوع مسئلة العلم
قد يكون نوعا من موضوع العلم وقد يكون نوعا من عرضه الذاتي فلم يلزم من كون الوجوب
الذاتي موضوعا لبعض مسائل هذا المقصد ان يكون من موضوعات هذا المقصد مبحوثا عنه
بخصوصه حتى يحتاج الى الاعتذار المذكور اقول ما ذكره من قياس موضوع المقصد على
موضوع العلم في جواز جعل نوعه موضوعا للمقصد وان لم يكن الغرض منه صادقا عليه غير
مسلم وكيف يجوز ان يقال المقصد الاول في الامور الكلية مثلا ثم يذكر فيه ما ليس كليا وهل هذا
الا كما يعنون الباب بالجوهر مثلا ويذكر فيه الاعراض بل كما يعنون فصل بالاجناس العالية
ثم يبحث فيه عن الحيوان والانسان باعتبار انه يصدق عليه الجوهر الذي هو من افراد الجنس
العالي فان الامر العام لا يصدق على الوجوب الذاتي بل انما يصدق على الوجوب المطلق والوجوب
المطلق يصدق على الوجوب الذاتي كما ان الجنس العالي انما يصدق على الجوهر والجوهر يصدق
على الحيوان والانسان ومثل ذلك لا يجوز في موضوع العلم الذي جعل عنوانا عليه اذ لو اورد
علم الاجناس العالية لم يجز ان يبحث فيه عن الافراد التي يصدق عليها جنس من الاجناس العالية
ولا يصدق عليها الجنس العالي فان البحث في العلم انما يكون عن انواع موضوع العلم ونظائره
ما يصدق ~~عليها الجنس العالي~~ عليه موضوع العلم اي الاشياء المندرجة تحت الامور التي يصدق
عليها موضوع العلم ولا يصدق عليها موضوع العلم فليتذكر وما سماه تحقيقا ليس بذلك الامر
حقيقا اما اولا فلان الشيخ قد صرح في الشفاء بان مسائل العلوم البرهانية قد يكون جزئية

ثم

ثم لا يكون قضايا شخصية واما ثانيا فلان الغرض من التبويب تمييز مسائل العلم بعضها عن بعض ليسهل
طلب كل منها من موضعه فاذا وضع باب للامور الكلية كالقسم الكلي من الطب مثلا ثم بحث في ذلك
الباب من الجزئيات كالمعالجات الجزئية ادى ذلك الى فوات غرض التبويب وتحقيقه ان الغرض
من التبويب تمييز مسائل العلم بعضها عن بعض بحسب تميز موضوعاتها فلو جوز ذكر ما عدا عنوان
الباب فيه اصالة صار مقاصد الابواب مختلطة لا تمايز بينها بحسب الموضوع من الكتاب وذلك
مناف لغرض التبويب فيكون التبويب ضايعا فمن عنون الفصل بالامور العامة يقتضي ان لا يبحث
فيه الا عما هو منها والا فليجز ذكر جميع الامور الخاصة فيه لانها بمنزلة الانواع قال المعترض لانم
ان من عنون الفصل بشيء يقتضي ان لا يذكر فيه سواه الا يرى انه يذكر في فصل المعاد امور سوى
المعاد وفي فصل الواجب امور سوى الواجب بل من عنون الفصل بشيء يقتضي ان يكون ذلك
الشيء موضوعا لهذا الفصل و ح يجوز حمل ما هو من اعراضه الذاتية عليه او على نوعه بالتفصيل
المذكور في موضعه من هذا الفصل قوله والا فليجز ذكر جميع الامور الخاصة فيه اذا اراد انه
يجوز ذكرها اي حمل العرض الذاتي للعام الذي هو موضوع الفصل عليها فذلك التجويز لا يلزم
الاختلاط اذ في هذا الفصل يحمل العرض الذاتي للعام على الخاص وفي الذي موضوعه الخاص يحمل
الذاتي للخاص عليه وان اراد انه يجوز ذكرها فيه وحمل بعض الاعراض الذاتية للامور الخاصة
عليها فممنوع اذ في هذا الفصل يجب ان يحمل الاعراض الذاتي للعام عليه والاعراض الذاتي للخاص
اعراض غريبة له فكيف يصح اذ يحمل عليه فمن اين يلزم الاختلاط اقول ما ذكره من المنع
انما يتوجه على مقدمة لم يدعها الشارح والمقدمة التي يذكرها ههنا هي ان من عنون الفصل بشيء
يقتضي ان لا يذكر فيه اصالة ما سواه واما ذكر ما عداه على سبيل المبادية والاستطراد فلم
يمنعه احد وما ذكر في فصل المعاد والواجب مما سواهما ليس اصالة بل تبعا على سبيل الاستطراد
والمبادية والكلام في ان ذكر الوجوب الذاتي في فصل الامور العامة والبحث عنه استطرادي
والمعترض ينكره ولا شك انه حمل فيه على الوجوب الذاتي خواصه كالبساطة ذهنا وخارجا
وعدم زيادة وجوده عليه لا ما هو من خواص الامور العامة فيلزم ان يكون بحسب اعترافه ايضا
استطراديا ثم اقول لا يخلو من ان المذكور في فصل النبات والحيوان من المحمولات اعراض ذاتية
لتلك الاجسام او لا وعلى الاول يكون اعراضا غريبة بالنسبة الى الجسم الطبيعي الذي هو اعم منه كما عرفت ب
من ان الاعراض الذاتية للخاص اعراض غريبة للعام فلا يصح البحث عنها في ذلك العلم وعلى الثاني
لا يصح البحث عنها في تلك الفصول بناء على ما قرره من انه في الفصل الذي هو موضوعه
للخاص انما يحمل العرض الذاتي للخاص عليه فيلزم على هذا القائل اما عدم جواز البحث عنها

في فصولها على ان ما ذكره منه انه يجب حمل العرض الذاتي للخاص في فصولها على ما ذكره من انه يجب حمل العرض الذاتي للخاص في الفصل الذي موضوعه للخاص خلاف الواقع فان الفقهاء يبحثون في باب البيع عن حرمة الربوا وفي باب الزكوة عن وجوبها وفي باب النكاح عن فساد نكاح الشغار وكذا في سائر الابواب عن المحمولات التي هي اعم من موضوع الفصل كما يعلم من تتبع ادنى تتبع والنحاة يبحثون في باب المبتدء والخبر عن رفعهما وفي باب الفاعل عن وجوب ذكره وجواز حذف الفعل عنه وفي باب المفعول عن جواز حذفه والمص في هذا الكتاب يبحث في فصل الامامة عن وجوب نصب الامام وفي الحكمة يبحث في الفلكيات عن حدوث الافلاك وفي فصل الانسان عن كونه ذا نفس مجردة وفي فصل الهيولى والصورة عن تلازمهما وليس شيء من تلك المحمولات عرضا ذاتيا لموضوع الفصل لانها اعم منه

قوله وتحديدها بالثابت العيني الخ اقول قيل قد صرح ابن المطهر الحلي في شرحه لهذا الكتاب بان هذا التعريف لبعض المتكلمين واقول كانه لم يعرف ان الثبوت اعم من الوجود واعم من العدم فهو موافق لبعض المعتزلة في ان الثبوت اعم من الوجود وللجمهور في العدم فان النفي وهو معنى كلمة لا اعم من العدم لكن المنفي عند الجمهور بالاضافة الى الوجود يصير من العدم وغيره بالاضافة الى العيني الذي يختص بالموجود بزعمه ويصير معناه فالثابت على رايه جنس الموجود او ما في حكم الجنس ولما كان من المتكلمين النافين للوجود الذهني وكان الوجود عنده منحصرا في الاعيان كان العيني مميزا للموجود عما عداه من الثابتات بزعمه فيكون فصلا للموجود او خاصة له فيتناول التعريف للموجود بذاته والموجود لغيره ولا يختص بالموجود لذاته كما توهم وكان الثابت بالتقييد بالعيني يختص بالوجود عنده كذلك المنفي بالتقييد يختص بالعدم هذا كلام صاحب القيل واقول قد صرح الاستاد المحقق قدس سره في شرح المواقف بان فائدة ايراد العيني ان يعلم ان هذا التعريف للموجود بنفسه لا للموجود لغيره ولما هو اعم وهذا القائل خالفه بمجرد هذا الاحتمال البعيد ونسبه الى التوهم على ان من يرى الثابت اعم من الموجود يرى النفي اخص من المعدوم لان المنفي عنده مقابل للثابت والمعدوم مقابل للموجود وما لا يكون موجودا اعم من ان يكون ثابتا كالمعدومات الممكنة او غير ثابت كالممتنعات والمركبات الخيالية وفي هذا التعريف فقد عرف المعدوم بالمنفي فلا يكون لمن يرى الثبوت اعم ولم يوجد احد من القائلين بالثبوت اعم قائلا بان المعدوم مرادف للمنفي او مساو له فكيف غلب على ظنه ان هذا التعريف للقائلين بعموم الثبوت بل الغالب على الظن انه ليس لهم كما ذكرنا لا يقال العيني بمعنى الخارج ومعنى الثابت الخبر الثابت في الخارج فالثابت اعم ويختص بالموجود بالعينية لانا نقول بعد الاغماض عن ركاكة التوجيه ان القائلين بعموم الثبوت يثبتون الثبوت الخارجي فالمعدومات الممكنة عندهم ثابتة في الخارج فلا يختص بالموجود بذلك القيد قوله اما الثالث فلانا الخ قلت فظني المعترض ان يعد الكون الماخوذ في التعريف امرا نسبيا بمعنى ثبوت الشيء على صفة

المعرف

والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف كيف والاول مصدر كان الناقصة والثاني مصدر كان التامة لا يقال قول المص بعد ذلك واذا حمل الوجود او جعل رابطة يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل للمعنيين وغيره لانا نقول للمعرض ان يقول بعد تسليم ان للوجود معنى شاملا للقسمين انما عرف الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للمعنيين فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساد واعترض عليه اما اولا فانه ليس للمعرض ان يقول ذلك الخ اذ اثبت ان للكون معنيين لم يقل لعرفت احدهما بالاخر او عرف الوجود المشترك بينهما بما يصدق هو عليه لكن ثبوت المعنيين غير مسلم ولم لا يجوز ان يكون له معنى واحد وقد يجعل هذا المعنى آلة لتعرف حال الغير وح يكون غير مستقل المفهومية وقد لا يجعل آلة لتعرف حال الغير وح يكون مستقلا بها كما يشهد بها الفطرة السليمة وذهب اليه القوم فيه وفي نظايره من الامكان واللزوم وغيرهما كما سيجيء تفصيله في الشرح واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الظاهر هو ان المعرف هو وجود الشيء في نفسه واي دلالة في التعريف بل الظاهر ان المعرف هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم من وجود الشيء في نفسه لانه ساوق الشيء على ما نقل المص واما ثالثا فلان مراد ما ذكره والا يرد على سوء فهم المراد وذلك لان المص بعد ان حقق ان الوجود معنى واحد بين بما شرح كلامهم بان هذا المعنى قد يجعل محمولا وقد يجعل رابطة واشار بذلك الى القضية اعني البسيطة والمركبة يبنى على ذلك اثبات المادة في كلا قسميها ومن البين ان المعنى الواحد سواء جعل محمولا او موضوعا او رابطة هو ذلك المعنى والاختلاف في العوارض الخارجية عنه فلو عرف المعنى حال كونه موضوعا بنفسه حال كونه موضوعا لا محمولا كان ذلك تعريفا للشيء بنفسه ولما كان اسما لهذا المعنى ايضا فلو عرف احدهما بالاخر كان تعريفا بالمرادف ولم يرد المص بتقسيم الوجود الى المحمول والرابطة حتى يتوجه عليه ان الوجود غير منحصر فيهما لجواز ان يكون موضوعا او غيره مما لا يكون احدهما وهو قد حسب ان المص قسم الوجود الى فردين منه وكل منهما معنى الوجود حتى لو عرف احدهما بالاخر كان ذلك تعريفا لاحد قسمي الشيء بالاخر منه ولو عرف العقد المشترك باحدهما كان تعريفا للشيء بما يصدق عليه ثم ما اختاره المص من ان الوجود معنى واحد يجعل تارة محمولا وتارة رابطة موافق لما ذهب اليه سائر المحققين قال الشيخ في برهان الشفاء مطلب هل على قسمين احدهما بسيط وهو مطلب هل الشيء موجود على الاطلاق والاخر مركب وهو مطلب هل الشيء موجود كذا او ليس موجودا كذا فيكون الموجود رابطة لا محمولا وقد بالغ صاحب الاشراق في معنى واحد في الحالتين

والاستدلال بان الوجود الرابطي نسبي فلو كانا معنى واحداً يلزم ان يكون الشي تارة من مقولة
الاضافة واخرى من غيرها من المقولات وهو محال في غاية الركاكة لانه اذا اراد انه يلزم
ان يكون المعنى الواحد بلا تغير حاله وحدوث تعلقه بشي آخر تارة من مقولة الاضافة
واخرى من غيرها فلزوم ذلك ممنوع اذ المعنى البديهي المسمى بالكون والوجود اذا اضيف
ونسب الى امرين وقيل وجود امر لآخر واخذ من هذه الحيثية يدخل تحت المضاف واذا اخذ
ونسب الى امر واحد وقيل وجود الشي لم يدخل تحته واذا اراد انه يلزم ذلك وان كان بتغير
حاله وحدوث تعلقه بشي آخر فنقول محال فان الشخص المعين لا يحدث له تملك اولاد
بالحالة واذا احدث له ولد صار والداً له يدخل تحت المضاف بعد ما لم يكن ونظاير ذلك
اكثر من ان يحصى **اقول** في هذا الكلام انظار اما في قوله لبي الموقفان بقول الى فلان من زعم ان التعريف
دوري ممنوع وعليه اثبات الدور وصاحب التعريف يكفيه المنع بل جميع الايرادات على التعاريف
دعاوي محتاجة الى الاثبات ويكفي في جوابها المنع كما صرح به القوم ومطالبة المانع بالاثبات خارج
عن قانون التوجيه فقوله بثبوت المعنى غير مسلم الا ايضاً غير موجه اذ هو غصب لمنصب الخصم اذ لا شك
ان قول المصادر التعريف مشتمل على الدور دعوى وعليه الاثبات ويكفي في جوابه المنع وهو هنا
قد قلب الامر وجعل مدعي الدور مانعا والمجيب عنه مدعيا على انا نعلم بديهة ان المعنى الواحد
لا ينقلب بمحض الملاحظة تارة اضافة وتارة امراً حقيقياً فان المضاف من الاجناس العالية وذا
تباين الشي الواحد لا يتغير بالالتفات العقلي فمن الامر النسبي التي هو من مقولة المضاف الحقيقي قد
يلاحظ بالذات فيكون مستقلاً بالمفهومية وقد يجعل آلة للاحظة الغير فلا يكون
مستقلا وهو في كلا الحالين مضاف حقيقي لم يتغير عن كونه من مقولة الى غيرها اصلا
مثلا الابتداء والامكان ونظايرهما من مقولة المضاف ثم العقل تارة يلتفت اليها
بالذات وقد يجعلها آلة لتعرف حال اطرافها وهو في كلتا الحالين معاً نسبي لكن العقل
في الحالة الاولى متوجه الى نفسها وانما يلتفت الى اطرافها بتبعيتها وفي الحالة الثانية
متوجه الى الاطراف وانما يلتفت اليها بالتبع فتعقل تلك المعاني في الحالتين موقوف
على تعقل الاطراف غير منفك عنه الالتفات بالذات الى تلك المعاني قد ينفك عن الالتفات
بالذات الى اطرافها فاما ان ادت معنى واحداً اذا لاحظه العقل بوجه من الوجوه
كان من مقولة المضاف واذا لاحظه بوجه آخر كان من مقولة اخرى مما يشهد
الفطرة السليمة بفساده واستحالته وهل هذا الا كما يقال زيد اذا لوحظ بسم الخطوط
فهو من نوع غير الانسان واذا لوحظ شرذا فهو من نوع آخر بل هو اخفى من ذلك فان

تبدل

١١

تبدل الجنس اقرب من تبدل الجنس لاسيما الجنس العالي اذ في الصورة الاولى يبقى بعض الذاتيات
نوع الى نوع آخر مع بقاء الجنس اقرب من تبدل الجنس لاسيما الجنس العالي اذ في الصورة الاولى يبقى
بعض الذاتيات بحاله وفي الثانية لا يبقى منها شيء فكيف يتوهم فيها وحدة المعنى ثم لا شك
ان المتبادر من اطلاق لفظ الوجود وجود الشي في نفسه فاذا قلنا موجود لم يتبادر منه الا كونه موجوداً
في نفسه كيف لا وقد سمى الشيخ في التعليقات الشفاء الوجود لغيره بالوجود بالعرض والمتبادر من الالفاظ
معانيها التي هي بالذات لا بالعرض كالمتحرك مثلا اذا اطلق لم يتبادر منه الا المتحرك بالذات وانما
لم ينصرف الى المتحرك بالعرض او ما يشمله بالتقييد لفظا او قرينة وانكار ذلك مكابرة
غير مسموعة واما قوله واي دلالة للتعريف عليه مشعر بانه توهم انه لابد ان يكون
في التعريف دلالة عليه وهو غير مسلم ان الغرض هنا منوط بتخصيص الوجود وهو حاصل
من اطلاق لفظ لفظ الوجود كما علمت على انه قد صرح الاستاد المحقق قدس سره بان قاين
لفظ العيني هو ذلك التخصيص كما سمعه واما قوله بل الظاهر ان المعرف هو الوجود
المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم الى من قبيل الاحتجاج على الشخص بكلام خصمه
فان المصادرة على صاحب التعريف لزوم الدور فاذا منع هو او واحد من قبله او جانبه
لزوم الدور بناء على تخصيص المحدود لم يمكن ان يقول المدعي ولاحد من جانبه ان
ان تعريفكم للامر الاعم بناء على ان المبحوث عنه في الكتاب هو الاعم وقد نص
فيه على انه يساوق الشي لان البحث انما هو مع المدعي فكيف يجعل كلامه حجة على
ان تنصيصه بذلك في حيز المنع كما لا يخفى واما ما نسبه المورد من سوء فهم المراد
فالمدعي حيث ظن ان المساوق لا فلان المدعي لم يخف كون الوجود شيئا كما بين
وجود الشي في نفسه ووجوده في غيره واين في كلامه اقامة الدليل عليه حتى يقال
انه حققه ذلك بل لم يتعرض بيان ذلك اصلا غاية ما في الباب ان يسلم ان كلامه
مبني على ذلك وكلامنا معه فانا نمنعه فما ذكره من قبيل الاحتجاج بكلام الخصم كما مر
بل هو مصادرة على المطلوب الاول فان النزاع انما هو في وحدة المعنى كما لا يخفى
واستدلاله على ان المعرف بانه مساوق للشي في غاية السخافة اذ الموجود
في نفسه مساوق للشي في نفسه فان كل شي فهو موجود في نفسه وكل موجود
فهو شي بل المساوقة انما يلزم الموجود في نفسه لا الاعم على زعمه فقد يصير
رابطة ومن البين ان الشي لا يصير رابطة اذ لا يجوز ان يقال زيد شي قائما كما
يقال زيد موجود قائما فلو كان المراد المعنى الاعم لم يصح الترديد في مرادفته للشي

جهة نظرهم ان معنى الشيء لايمكن جعله رابطة ولاثبت التردد في المرادفة من العقلاء
سيما اللهم علم ان ليس مرادهم المعنى الاعم الذي توهمه فاحسن تدبره بل قد صرح الشيخ في منطق
الشفاء بان الوجود مشترك لفظي بين المعنيين كما نقلناه في حاشية حواشي منشاء وهمه
ان القوم ذكروا ان المعاني النسبية انما قد عبدالها للاحظة الغير وقد يلاحظ بذاتها
فتوهم من ذلك ان المعنى الواحد قد يلاحظ على وجه يكون نسبيا وقد يلاحظ
على وجه لايكون نسبيا وذلك التوهم مع انه ليس له منشاء يفهم للمتوهم عذرا مما
يشهد صريح العقل بفساده كما نبهت عليه وقدحه في التنبيه الذي ذكرناه بان الواحد
ذا حال حدوث تعلقه لشيء آخر يصير من مقولة الاضافة بعد ما لم يكن من تلك المقولة
وتمثل ذلك بان شخصا معينا لما حدث له تلك امر صار بالكالة واذا احدث له ولد صار
والدا له فيدخل تحت المضاف بعد ما لم يكن مما يتادى على قلة تدبره اذ في الصورتين
لم ينقلب بالمعنى من مقولة اخرى الى مقولة المضاف بل انما عرض له الاضافة فصار مضافا
مشهوريا لا مضافا حقيقيا وما هو من مقولة الاضافة هو المضاف الحقيقي لا المشهوري
وذلك مما لا يشتبه على من له ادنى شروع في الصناعة وشعور بها ثم ان هذا المعترض
لفرط اعجابه بنفسه وبكلامه كمن هو بابه وشد مفتون لما فرغ من هذه الكلمات
التي عرفت حالها نزع الى تحقيق آخر بزعمه كمن زعم انه ركب اسود الارض ونزع الى
اسود السماء فقال بقي هيهنا شيء وهو ان بعض من عرف الوجود بهذا التعريف لم يذكر لفظ يكونه فيه
وقال الموجود هو الفاعل او المنفعل وح لامجال لما ذكره الشارح في بيان لزوم النقد وبيانه
على هذا ان الوجود معتبر في قوله الموجود هو الفاعل او المنفعل لان الوجود في القضية الموجبة
وما في حكمها من التركيب الوصفي اما محمول او رابطة كما يدل عليه لعلية لفتياه ويشهد به الفطرة السليمة
ايضا هذا كلامه وانت تعرف ان المعرف هو الفاعل او المنفعل والارتباط الذهني بينه وبين المعرف
لا دخل له في التعريف لا بطريق الجزئية والا لكان الوجود ماخوذا في كل تعريف فلا يكون شيء منها
حد التحقق الوجود الذي هو عرض فيه ولا بطريق الشرطية كما توهمه المعترض حيث قال اعتبار الارتباط
المذكور لا يلزم ان يكون بطريق الجزئية حتى يلزم الفساد الذي ذكره لجواز اعتباره بطريق الشرطية ثم
البين انه معتبر فيه وان هذا القدر يكفي في لزوم النقد وذلك لان ارتباط المعرف بالمعرف ليس شرطا للمعرف
اصلا حتى لو تصور مفهوم الحيوان الناطق بدون ارتباطه بالانسان مطلقا لتم تصور مفهوم الانسان من غير
تصور فان التعريف مطلب تصوري وليس موقوفا على الحكم بانه على ما هو تعريف له وذلك ظاهر لاسترة به ولا يخفى
ما في كلامه من الخروج عن قانون التوجيه فانه تمسك اولا بجواز كونه شرطا واخرا بدعوى البديهة

ذكرنه

في كونه شرطا والا فقد غصب منصب الخصم لان من يورد على التعريف انه مشتمل على الرابط لابد له من اثباته
والمعرف مانع والثاني دعوى مجردة على انك قد عرفت فسادها **قوله** الموجود ما يمكن الاخبار عنه قال
بعض الفضلاء لا يقال هذا التعريف ليس صحيحا وان كان لفظيا لانه ان اراد بالامكان الامكان
الذاتي لا يكون مانعا لدخول بعض المعدومات لامكان العلم بها وصحة الاخبار عنها والا لامتنع
اتصافها بها حال الوجود لئلا يلزم الانقلاب وان اراد به ما يقابل الامتناع المطلق اعني ما لا يكون
ممتنعا بالذات ولا بالغير لا يكون التعريف جامعا لخروج الموجودات عنه على تقدير ان لا يعلم
وايضا يرد على التعريف خروج النسب والمعقولات الغير المستقلة فانها موجودات ذهنية ولا يمكن
ان يخبر عنها لانا نقول المراد بالامكان سلب الامتناع بالذات والامتناع بحسب وصف المعدومية والمراد
بكون الموجود ممكن المعلومية والخبرية امكان ثبوتهما له في الجملة ولو باعتبار ما ولاشك انهما
وان لم يمكن الاخبار عنها حال كونها آلة للاحظة غيرها لكن يمكن الاخبار عنها حال كونها ملحوظة بالذات
واعترض عليه بعض الاشراف في بعض هذه الاطراف بقوله وفيه بحث اما في السؤال فلانا نختار ان المراد
بالامكان هو الامكان الذاتي ولا نم ان للمعدوم امكان المعلومية بحسب ذاته وانما يكون كذلك
لو كان له ذات وليس كذلك لانه لاشيء محض لا ذات له اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا
فاذا حصل له ضرب من الوجود وتعين ذاته يلزم احد هذه الثلثة بعينه ولا يلزم الانقلاب واما
في الجواب فلان الامكان بمعنى سلب الامتناع الذاتي والوصفي معا غير وارد **اقول** قد اطبق القوم على
تقدم الامكان على الوجود على خلاف ما صرح به هذا المعترض ولذلك اعتذروا عن عدم ادخاله
في العلل بانه معتبر من جانب المعلول وقد صرحوا بان الامكان علة للاحتياج والاحتياج متقدم
على الايجاد والايجاد متقدم على الوجود فيكون الامكان متقدما على الوجود بمراتب وتحقيقه
ان الامكان هو سلب اقتضاء الذات الوجود والعدم وذلك لا يقتضي ان يكون له ذات اذ
السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فان قلت هب ان الامكان سلبي لكن ثبوت الشيء
للشيء يقتضي وجود ذلك الشيء بناء على ما هو التحقيق من ان الموجبة السالبة المحمول
يقتضي وجود الموضوع قلت هذا الراي لم حيث جعلوا السالبة المحمول مساوية للسالبة
على انه بناء على التحقيق ثبوت الامتناع للشيء ايضا يقتضي وجوده فلا يصح تعريف
المعدوم بما يمتنع الاخبار عنه والحاصل انه لو لم يكن المعدوم ممكنا ولا ممتنعا ولا واجبا كما صرح به
المعترض لزم فساد تعريف المعدوم بما ذكر واعلم ان تقدم ثبوت الامكان على الوجود سواء
جعل الامكان سلبا او غيره يقدح في المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوته
في نفسه فالحق ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوته في نفسه واما تاخره عن ثبوته فلا نم

ما ادعاه من نفي وجود الامكان بمعنى سلب الامتناع الذاتي والوصفي معا غير مسلم خصوصا في مثل
هذا الموضع اذ القضية الوصفية الممكنة انما يتبادر منها الامكان بحسب الذات والوصف
معا كما في قولك يمكن كون الانسان المتحرك الاصابع كاتبا ولا يمكن كون الانسان الساكن الاصابع
كاتبا ولا يخفى انه لو اقتصر في الجواب على سلب الامتناع الوصفي لكفى ولم يتوجه ما اورده المعترض
فتأمل قوله وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له اوردت عليه في الحواشي منع الترادف
المتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق وذكرت ان الاولى ان يقال
العدم مرادف للسلب والكون الموجود فاذا اضيف العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له
والمراد عدم الوجود ولم يصرح بالقيد اكتفاء بقرينة المقام والشهرة في هذا المعنى واعترض
عليه بمنع التفاوت بالاجمال والتفصيل كيف ومعنى العدم بالفارسية نابود ونيستي وهو بعينه
معنى سلب الكون فيكون وزانه وزان الامي واللاكاتب فان معنى الامي بالفارسية نانويسنده
وهو بعينه معنى اللاكاتب وانما التفاوت في اللفظ بخلاف الانسان والحيوان الناطق فان
معناهما متغاير لان الحيوان يتعقل احدهما مع الغفلة عن الاخر وكذا مرادفة العدم للسلب غير
مسلم اذ السلب معنى كلمة ليس وهي البتة ليس نقيضا للوجود فان نقيض الوجود هو رفع الوجود
لا الرفع المطلق فلو كان العدم مرادفا له لم يكن ايضا نقيض الوجود بل معنى العدم كما صرح به
الشارح واشرنا اليه بالفارسية رفع الوجود ولذلك ذهب القوم الى انه نقيض الوجود اقول
قد توهم ان التفصيل الذي هو في اللغة الفارسية معتبرة في اللغة العربية وليس كذلك
فانا نقول ما يفهم من لفظ نابود ونيستي بالتفصيل انما يفهم من لفظ العدم بالاجمال لكنا لم نجد
في الفارسية لفظا مفردا مرادفا له فترجمناه بالمركب كما ان لفظ العشر انما يدل على معناه اجمالا
فاذا اراد تعبيره بالفارسية وعرف بده يك بسا داد بالعربية بالجملة الفظة لم يدل ذلك
على ان لفظ العشر يدل على هذا المفصل بل اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل اصلا ولو جاز ذلك
لجاز ان يدل مفرد على معنى المركب الخبري وح فذلك المفرد لا يكون اسما لعدم صحة الاخبار
عنه وبه ولا فعلا ولا حرفا فان يتحقق ح كلام ليس مركبا من اسمين او اسم وفعل ولم يبق
لمنع التعريف بالمفرد كما ذكره المحققون وجه ويبطل ما ذكروه من ان طرفي الشرطية لا يفيد الخبر
عنهما حال الحكم بالمفرد ويتحقق قضية احادية بحسب اللفظ مع ان ادنى مراتب القضية اللفظية
ان يكون ثنائية كما تقرر في موضعه وما ذكره من تغاير معنى الانسان والحيوان الناطق ان اراد
به التغاير بحسب الذات غير مسلم كيف ولو كان كذلك لم يكن الحيوان الناطق حدا له اذ لا تفاوت
بين الحد والمحدود الا بالاجمال والتفصيل وان اراد التغاير من حيث الاجمال والتفصيل فمثل ذلك ايضا

يتحقق

صح

في صورة النزاع وليت شعري من يقول ان لفظ العدم مقيد لسلب الكون مفصلا في الذي يفهم ان
يقول لفظ الانسان يفيد الحيوان الناطق مفصلا ثم لا يخفى ان العدم المطلق مرادف للسلب المطلق
وانما يختص بسلب الموجود بالتقييد لفظا او قرينة فالمقابل للوجود هو العدم المقيد وان لم يذكر
القيد في اللفظ اكتفاء بالقرينة كما اشرنا اليه ولذلك جاز ان يضاف العدم الى غير الوجود كما
يضاف السلب الى غيره سواء بسواء والذي ذهب القوم الى انه نقيض الوجود العدم المقيد
هذا ولا يخفى ان منع الترادف معلل وما ذكرته منع مقابلة بالمنع كما فعله غير موجه ولذلك
ذكرنا هذه المقدمات في صورة المنع تنبيها على ذلك وان شئت مزيد تفصيل للمقام فنقول
ان اللفظ المفرد الموضوع اذا سمعه العالم بوضعه فانما ينتقل الى تمام معناه دفعة واحدة
لان اللفظ انما يحدث الالتفات الى ما وضع له وهو تمام المعنى فاذا كان لفظ مفرد موضوعا
لمعنى مركب فالسامع عند سماعه يلتفت الى ذلك المعنى الذي هو تمام ما وضع له دفعة فان
فصل ذلك المعنى الى اجزائه لم يكن ذلك ناشيا من اللفظ والعلم بوضعه بل شيئا احدثه السامع
من عند نفسه بخلاف اللفظ المركب فان السامع عند سماع كل جزء من اجزاء اللفظ
يلتفت الى معناه الذي هو جزء معنى المركب وح كل جزء ملتفت اليه بالتفات على حدة
وذلك هو التفصيل وقد بسطنا ذلك بل جميع ما يذكر هنا في تحريرات الحواشي
فليرجع اليها من اراد التفصيل قوله وهو متوقف على سلب مفهوم الوجود الخ ذكرت في حاشيتي
ان المراد توقفه بحسب التصور وهو ظاهر فلا يرد عليه ما اورده الشارح في الحاشية واعترض
عليه ان ما اورده الشارح في حاشية هنا لازم لو توقفه على تصور سلب مفهوم الوجود
بل منع استلزامه ايضا فانه يمكن ان يتصور سلب كل من قسمي الوجود مع الغفلة عن سلب
مفهوم الوجود وقد حسب صاحب الجمل ان الايراد يندفع بان يتعقل قولك ما لا يكون موجودا
مؤثرا ولا موجودا مستأثرا يتضمن تعقل سلب الوجود وليس كذلك لان السلب وارد على المجموع
لا على كل جزء حتى يلزم تعقل وروده على الوجود فكما لا يلزم من صريح قولك بعض الانسان لا يكون
انسانا كاتبا سلب الانسانية عن بعض الانسان ولا تعقل سلب الانسانية عنه كذلك لا يلزم مما نحن فيه
سلب الوجود ولا تعقل سلبه اقول من البين ان قولنا سلب الموجود المؤثر مركب تركيب تقييد
بل الاول مركب اضافي من السلب والموجود والثاني مركب وصفي من الموجود والمؤثر وكذا
الحال في قولنا سلب الموجود المتأثر فتصور سلب الموجود المؤثر متضمن لتصور سلب الوجود
وكذا تصور سلب الموجود المتأثر وكيف لا ونسبة سلب الوجود الى سلب الموجود المؤثر

وسلب الموجود المتأثر نسبة المطلق الى المقيد كما ان قولك الحيوان الناطق بالنسبة الى الحيوان
الناطق الهندي كذلك نعم لا يلزم من التصديق بسلب واحد التصديق بسلب الجميع
ولا من التصديق بسلب المقسم ايضا الا اذا علم انحصار المقسم فيهما وقد اشتبه على الشارح
ومن تبعه حال التصور بحال التصديق والفرق بينهما بين اذ لا يذهب على ادنى مسكة من
ان مفهوم سلب الموجود جزء من سلب مفهوم الموجود المؤثر كما ان عدم البصر جزء من عدم
بصر زيد وما ذكره من ان السلب وارد على المجموع خلاف صريح اللفظ فان السلب مضاف
الى الموجود والموجود موصوف بالمؤثر والمتأثر ومن البين انك اذا سمعت لفظ سلب الموجود
تتصور معناه ثم اذا سمعت لفظ المؤثر والمتأثر تتصور معناه الخصوص بمعنى سلب الموجود
فيأتلف منها تصور سلب الموجود المؤثر فلا شك ان كلا من التصورين جزء من سلب الموجود
المؤثر او المتأثر ومن نكر ذلك فهو كاين بين امرين اما تلبس التصور على التصديق
كما مر واما عدم الفرق بين القسم والفرد الذي ليس بقسم كالمؤثر والمتأثر فان تصور
السلب المضاف الى الفرد الذي ليس بقسم كسلب المؤثر لا يتضمن تصور سلب المقسم بخلاف تصور
السلب المضاف الى مفهوم المقسم كسلب الموجود المؤثر وقوله السلب وارد على المجموع لا على كل واحد كلام
لم يصدر عن روية فان السلب انما يتقيد صريحا بالموجود ثم الموجود يتقيد بالمؤثر والمتأثر ومن صرف
مفهوم القسم الى معنى مفرد يتعلق السلب به ارتكب المجاز وهو غير جائز في هذا المقام اذ الكلام
على تقدير ان يكون تعريفا حقيقيا ولا يجوز حمله على المجاز على هذا التقدير ونقل المعترض عن بعض
الفضلاء ان التمييز هنا بالموجود مع قيد ولا شك ان سلب المقيد من حيث هو مقيد اما بسلب القيد
او المقيد وليس هنا بسلب القيد الذي هو المؤثر والمتأثر لانه لا يصدقان على ذات المعدوم فتعين
ان يكون بسلب ذات المقيد الذي هو الموجود وهذا السلب مفهوم المعدوم بعينه واقول هذا
غير سديد لما ذكره المعترض من ان سلب المقيد انما اضيف الى المجموع لا الى اجزائه فمقصوده يكون
بتصور دفع هذا المجموع الذي اضيف اليه السلب لا بتصور اجزائه اذ لم يضف السلب اليها وذلك
لما عرفت من انه سلب مضاف الى الجزء الاول والجزء الثاني قيد الجزء الاول وليس مضافا الى المجموع
بل لان تصور سلب المقيد لا يستلزم تعقل كون صرف سلب القيد او سلب المطلق فان ذلك مطلب تصديقي
لا توقف للتصور عليه وقد عرفت وجه لزوم الدور فلا نطيل **قوله** واعتذر عنه او ردت عليه
في حاشيتي انا نقلب هنا الاعتذار ونقول مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة
لكن مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف اللغة فان اعلم مفهوم الصيغة علم مفهوم الموجود وان جهل

جهل

جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف الموجود بالثابت العين
ليس تعريفا للوجود بالثبوت لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الاخير اعني مفهوم الصيغة ثم
اني اجبت عن ذلك في الحاشية وبسطت القول فيه نقضا وابراما فاقتصر المعترض على ايراد هذا الورد
واورد عليه ان الامور النظرية كالملك والجن يعرف من تعريفاتها اهل اللغة فلا نم لم يرد بها ان هذا المعنى
كان مجهولا يعلم من اللغة كما هو قالب الدليل بل اريد به انه لم يكن متعينا ومتحصلا ومتيقنا من جملة
الامور المعلومة تحصل ويتميز من اللغة وذلك لانهم عينوا مفهومها على الوجه الكلي في اللغة وقالوا اسم
المفعول ما اشتق من فعل لمن وقع عليه فمفهوم صيغة المفعول ما اشتق من فعل لمن وقع عليه فمفهوم صيغة
المفعول في جميع الموارد واحد فكل من يعرف اللغة يعرف مفهومها في جميع الموارد منها ما نحن فيه هذا
كلامه ولا يخفى ما فيه فان تعيين المفهوم على الوجه الكلي لا دلالة له على ما ادعاه من انهم لم يريدوا
ان هذا المعنى كان مجهولا اذ كان المفهوم المعين على الوجه الخاص قد يكون نظريا كذلك المفهوم
المعين على الوجه الكلي وقوله فمفهوم صيغة المفعول في جميع الموارد واحد فكل من يعرف اللغة يعرفه كما
في جميع الموارد لا ينفعه بل الشارح له ان يقول كل من يعرف اللغة يعرف كنه معناه وهذا المقصود لا يحصل
بما ذكره من انهم عينوا مفهومه على الوجه الكلي على ان كلامه هنا يخرج عما ذكرته في الحواشي **قوله**
لدلالة الوجود والعدم عليها قيل لانهما يدلان على الموجود والمعدوم بالالتزام وفيه مناقشة اقول انما اراد
الالتزام العرفي المعتبر عند اهل العربية لا العقلي كيف لا وقد صرح فيما بعد مما به يمكن تعقل الوجود مع الذهول
عن الماهية مطلقا فلا مناقشة اذ مثل هذه الدلالة معتبرة في عرف اللغة بل دلالة المقام كقوله تعالى
توارت بالحجاب **قوله** يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا بالحقيقة لما خذ الاشتقاق
قيل اجاب بعض الفضلاء عن هذا بان التحقيق في هذا المقام ان تعريف المشتقات ربما يكون المقصود منه
تعريف مفهوماتها من حيث هي مفهوماتها وربما يكون المقصود منه تعريف مفهوماتها مع موضوعاتها التي
تساويها كما اذا اريد تعريف الحيوان الذي علم كونه حساسا بوجه آخر من وجوهه كالمتحرك بالارادة
ولا شك ان النوع الاول يستلزم تعريف مأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق دون الثاني وانه على نوعين
نوع يكون تعريف المأخذ بالاخذ نفسه كالوجود والثبوت وقسم يكون المأخذ محتاجا الى تعريفه على وجه
لا يلزم حمل عليه مواطأة فان العوارض المحمولة المختصة بالموجود على نوعين نوع يصلح ان يحمل
على الوجود مواطأة ونوع لا يصلح لذلك لكن يمكن ان يؤخذ بالقياس اليها محمولات عليه والتعريفات
المذكورة للوجود في هذا المقام من النوع الاول ويشتمل على كلا نوعيه واعترض عليه اما اولا فلان
ما ذكره الشارح نقض اجمالي لدليل المعترض دال على ان كل تعريف للمشتق تعريف لمبدأ الاشتقاق فلا سيم الجواب
ببعض تعريفات المشتقات ليس تعريفا للمبدأ يكفي ذلك مانعا لنقض الناقض ولا يندفع نقضه بان

التعريفات المذكورة في هذا المقام تعريفا لفظيا واما ثانيا فلان موضوع المشتق ان كان مشتقا كان من القسم الاول
ومستلزما لتعريف مبدأ الاشتقاق بزعمه وان لم يكن والغرض ان المقصود تعريفه لم يصح جعله قسما من تعريف
الشيء على ان قصد تعريف الحيوان عن مثل قولك الحساس المتحرك بالارادة بعيد غاية البعد واما ثالثا فلان دليل
المعترض اذا دل على ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف للاخفى بالاخفى لم يتوجه على الناظر ما ذكره من الحجب
وعدم جواز تعريف الاخفى للعرف بامر ما اخذ من ماخذ التعريف لا بنفسه وان لم يبعد ذلك لم يتفرع على دليله ما فرعه عليه
من قوله فتعريف الموجود بالثابت المعين تعريف بالحقيقة للوجود بثبوت الوجود لجواز ان يكون تعريفا للوجود
بما يؤخذ من ثبوت الوجود لا به واقول مراد الايرادات على مجمل كلامه تجحابا للمنقض وتصحيحا للكلام المعتمد
وليس مقصوده ذلك بل الظاهر من عبارته انه تحقيق للمقام وتفصيل له لا توجيه كلام المعترض وغيره فلا
يرد شيء من الايرادات التي ذكرها وقوله وموضوع المشتق ان كان من القسم الاول ومستلزما للتعريف
مبدأ الاشتقاق بزعمه الخ لا يرد على هذا الفاضل لانه ان كان الموضوع مشتقا فانما يلزم بزعمه ان يكون تعريفه
مستلزما لتعريف ما اخذ المشتق الموضوع لا ماخذ المشتق العارض فان لم يكن مشتقا فقد جعل تعريفا للمشتق
باعتبار معروضه الذي يصدق عليه المشتق كما في المثال المذكور واستبعاد قصد تعريف الحيوان
من تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ناشئ من سوء فهمه لانه اذا علم الحيوان بوجه الحساس
واريد تعريفه بوجه آخر فقيل الحساس هو المتحرك بالارادة كان ذلك بالحقيقة تعريفا للحيوان
بالمتحرك بالارادة بل اذا لم يعلم الحيوان الا بوجه الحساس فلا سبيل الى تعريفه بالمتحرك بالارادة الا
ان يقال الحساس هو المتحرك بالارادة ولو قلت مثلا الحيوان هو المتحرك بالارادة لم يفهم هو من
لفظ الحيوان الا الحساس لعدم علمه به بوجه آخر قوله وقيل الضاحك في الجواب بالكاتب الخ قيل اذا سئل
بما عن الضاحك لم يصح ان يذكر الكاتب في الجواب اصلا اذ الكاتب عرضي بالنسبة الى المسؤول عنه ولا يصح وقوع
العرضي في جواب ما هو اذ لو صح ذلك لصح تعريفا الجنس والنوع بالكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق
وبالكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو لا تصافهما بالعرضيات كيف والمقول في الجواب
ما هو على الشيء منحصر في جنسه ونوعه اذ قوله في الجواب اما بحسب الخصوصية فقط او بحسب الشركة فقط او بحسبهما معا
فالاول الاول والثاني الثاني والثالث الثالث وذلك ظاهر للمتدرب في صناعة المنطق اورد عليه في
حاشيته انه يخدشه مناقشة في المثال مندفع بان القوم قسموا مطلب ما الى الحدود والرسوم سواء كانا اسميين او حقيقيين
ونقلت نصوص القوم مثل الشيخ وعمر بن الخيام وغيره على ذلك قال الشيخ في عيون الحكمة المطالب بما يوضح شرح الاسم فانه
اذا صح وجوده صار مطلب ما بالحقيقة حدا او رسما والحد من اجناس وفصول والرسم من اجناس وخواص هذه عبارته
الامر انه يكون وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطراد وبذلك يندفع توهم المنافاة بينه وبين
ما اشتهر من حصر المقول في جواب ما هو في الامور الثلاثة لان المراد هنا الوقوع من غير توسع واضطراد كما هو المتبادر

عن

عند الاطلاق وكذا توهم انتفاض تعريف الجنس والنوع على ان الرسم انما يقال في جواب ما هو على خصوصية المرسوم
لا على افراده والمعتبر في التعريفين المذكورين المقولية على الكثيرين فتوسعات للمتحقق المقولية بحسب الخصوصية
الذاتية ووقوعه على سبيل التوسع والاضطراد كما صرح به في شرح الاشارات واجاب صاحب البلوغ عن ذلك
بان لزوم وقوع الذاتي في جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر جلي يحكم به الفطرة ولا يجوز
خلافه بل يمجه وينبو عنه مثلا اذا سئل وقيل ما هذا مشيرا الى فرس ويجاب بانه حسن الجري سريع العدو
عنه الى ما يكون الايرادات قد اعترض افلاطون القبطي اذ قال لموسى عليه يا رب العالمين واصاب بانه
ربكم اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وقوله القوم قسموا مطلب ما الى
الحد والرسم قريبة بلا مرية ولا اظنك في مرية من ان التصريح بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل
التوسع والاضطراد يتضمن الاعتراف بان هناك ليس محل الرسم ولا خفا انه لا اضطراد فيما نحن فيه ولا قرينة
على التجوز ايضا اقول حكم فطرته ليس يلزم ما لغيره كيف ونقلنا في اصل هو اشبا تصريح القوم بذلك
ونقلنا ايضا صريح عبارة الشيخ في عيون الحكمة فثبت ذلك الى الذهن فتواه بلا امتراء مراده اليه الكلام
والمراء ولا يشك ذو فطرة سليمة في انه اذا سئل ما الفرس واجيب بانه دابة تصلح للكر والفر
يستحسنه العقلاء ولا ينكرونه بل ينسبون المخالف الى ما لا يرضيه واما الاستدلال بطعن فرعون
اللعين على موسى عليه السلام فامر عجيب فان موسى عليه السلام ذكر العوارض في جواب ما هو
وذلك دليل على جوازه في صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى احرى بان يتمسك به
من كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب عنه بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم
تعقلون فاعاد عوده وضاحوا تنبيها على ان المقام مقام الاضطرار ولا سبيل الى غير العوارض
ونسب اللعين واتباعه الى عدم العقل الذي هو الجنون بطريق التعريض الذي هو ابلغ واوجع
من التصريح كانه قال انتم المجانين اذ لا تعقلون انه تعالى عز عن التحديد فلا اضطرار يلجئ الى ذكر
العوارض وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى عم واردا ولم يلتفت الى جوابه المذكور
في نص القرآن ثم جعله حجة الى غير سمع ووضع المنع الظاهر اذ لا اقل من احتمال ان يكون مراد
موسى عليه السلام ما ذكرنا على انه يحتمل ان اللعين كان يعرف صحة جواب موسى عليه السلام
وانما ذكر ذلك تلبيسا على الشياطين الذين صاروا من حوله والذين السمع الى قوله كما انه مع
علمه بانه عبد ذليل وان الله هو الرب الجليل وان موسى عليه السلام نبي الله حقا كان
يدعي ما يدعي مكابرة وعنادا ونقل ايضا انه قد شاهد بان في متابعة موسى
عليه السلام فنهاه عن ذلك وقال بينا انت رب يعبد اذا انت عبد تعبد فثبت انه
ما كان فيه من العناد والاضلال ضرار والتعنت والاستكبار وصار ذا جواب باب الجدال

ورأس اصحاب الضلال والاضلال وقدوة لكل معاند واسوة لكل حاسد للحق جاحد وليت شعري
اذا لم يكن الرسم واضلالي هطلبا في اي مطلب يدخل اذ لا مجال لدخوله في مطلب اي لانه سؤال عن مجرد
المميز فقط كما صرح به ولا في غيره من المطالب كما لا يخفى وما ذكره من ان التصريح بان وقوع الرسم
في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطراب متضمن للاعتراف بانه ليس محل الرسم وانه لا اضطراد
فيما نحن فيه ولا قرينة على التجوز كلام مخالط اما اولا فلانه ليس فيه تصريح بانه محل
الرسم مطلقا بل تصريح بخلافه فانه صرح في انه يجوز ذكر الرسم هنالك على سبيل المسامحة
والاضطراد واما ثانيا فلان نفي الاضطراد في هذا المحل على تقدير تسليمه لا يخل به لجواز
كونه من قبيل التوسع والمسامحة لكونه في مقام التمثيل والمسامحة شايعة في مثل هذا المقام
ونفي القرينة على التجوز مبني على انه حمل التوسع على التجوز بان يذكر الرسم ويراد به الحد
مجازا بالقرينة وهو توهم فاسد اذ على هذا التقدير لا يكون المتعدد في جواب ما هو هو الرسم
بل الحد لان المعول هو المعنى لا اللفظ بل مرادهم ان في اقامة الرسم في هذا المقام توسعا لا ان
يراد باللفظ الموضوع للرسم الحد وينصب عليه قرينة كيف وفي صورة الاضطراد ليس الحد معلوما
فلا يمكن استعمال اللفظ فيه لان استعمال اللفظ في معنى فرع العلم بذلك المعنى هذا كله مع
انه مناقشة في المثال كما ترى والمناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين فضلا عن المباحثة
في تلك المناقشة **قوله** فاذا تقرر ان تعريف المشتق يكون على وجهين فيقال الوجه الاول ان يكون
التعريف لمبدأ الاشتقاق بمبدأ الاشتقاق وهذا التعريف صالح للجواب اذا سئل عن مفهوم المشتق
وتفصيل وهو من المفهوم المذكور والوجه الثاني ان لا يكون التعريف لمبدأ الاشتقاق بمبدأ
الاشتقاق وهو صالح لان يجاب به اذا سئل عما صدق عليه المشتق لا عن تفصيل مفهومه وهو
المفهوم لا تعريف لما صدق عليه المشتق كما توهم بعض الناظرين في الكتاب من سوء كلام الشارح
ثم زاد وقال لا يخفى ان هذا الشق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق
كما صرح به وتعريف المشتق منحصر في القسم الاول فيتم كلام المعترض من غير قصور ولا يرد عليه ما اورده
من المنظر لانا نلتزم ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريف للاخر بالمعنى قوله يجوز تعريف الحساس
بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة بالارادة قلنا هو في الحقيقة تعريف لما صدق
عليه الحساس لا المفهوم الذي هو معنى المشتق ولو قصد تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف
الاحساس بالحركة الارادية وكلام المعترض ينادي على ان مراده تعريف مفهوم المشتق
حيث قال مفهوم المشتق يشتمل على شيء الى اخره ولم يذكر ان ما صدق عليه المشتق
مقابل لمفهومه وهو غير مفهوم عنه كزيد واذا لم يكن هذا الامر مفهوما منه لم يصح ان يكون

التعريف

التعريف الجزئي عليه كالمتحرك بالارادة في قولك الحساس المتحرك بالارادة تعريفا للعام في التعريف يلزم
الانتقال من المطلوب الى مباديه ثم منها اليه جميعا حقق في موضعه ولا خفاء في ان الانتقال
في التعريف المذكور مما يفهم لفظ الحساس وهو مفهومه الى المبادي لا مما لا يفهم منه كزيد ولذلك
اطبق القوم على ان التعريف لمفهوم المعرف لا لما صدق هو عليه وما وجد من خالفهم في ذلك
سوى هذا القائل ولان ما صدق عليه الحساس هو هذا الحيوان الشخصي مثلا وهو صالح لان
يكتسب وعلى تقدير صلاحية لا يصلح المتحرك بالارادة لان يكون تعريفا له لانتفاء المساواة
المعتبرة على راي الجمهور بينهما واما ان الشارح صرح بان هذا الشق تعريف لما صدق عليه المشتق
فغير مسلم اذ لو كان الشارح على ان هذا الشق تعريف لما صدق عليه الحساس لم يجعله قسما من
تعريف المشتق ضرورة ان ما صدق عليه ليس بمشتق ولم يعتبر في هذا الشق الذي فرض ان يكون
السؤال عما صدق عليه المشتق مبدأ المفهوم مبدأ المعرف بل كان ينبغي ان يعتبر مبدأ ما صدق
عليه مبدأ فيقول بدل قوله ليس تعريفا للضحك بالكتابة ليس تعريفا للانسانية بالكتابة
نعم قد صرح بان المسؤول عنه في هذا الشق هو ما صدق عليه ولا يلزم من ذلك ان يكون
معرفا له وكذا ما ادعاه من انه لو قصد تعريف مفهوم الحساس يلزم تعريف الاحساس بالحركة
الارادية غير مسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان المتحرك بالارادة حد المفهوم الحساس وليس كذلك
بل هو رسم له بوجه من مفهوم الحساس فظهر ان التعريف لمفهوم المعرف سواء كان حدا او رسما
اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان الشارح قسم تعريف المشتق الى قسمين احدهما ما هو جواب
السؤال عن نفس مفهومه والثاني ما هو جواب السؤال عما صدق عليه المشتق وقد علم بوجه
واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر ثم حكم بان الاول يستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ دون
الثاني فعبارته صريحة في ان القسم الثاني تعريف لما صدق عليه لانه صرح بان السؤال عما صدق
عليه الذي علم بوجه والمراد ان يعلم كنهه او بوجه اخر ولا ريبة في ان الشيء المعلوم بالوجه
المراد معرفة بوجه اخر او بكنهه هو المعرف لا محالة وما يقع في جواب السؤال عنه بما انما هو معرف له
وكيف يكون السؤال لطلب ما يصدق عليه المفهوم بكنهه او بوجه اخر والجواب تعريفا لشيء
اخر وهو المفهوم لكن جعله تعريفا للمشتق اعم من تعريف مفهومه وتعريفا لما هو المساوي
الذي يصدق هو عليه وهذا المعرض غير عنوان القسمين عما هو صريح عبارة الشارح
واقام حكمها مقامه لئلا يظهر خلل توجيهه سريعا ثم انه قد توهم ان ما صدق عليه
هو الفرد الشخصي لا غير وهو خلاف الواقع فان الطبايع يصدق بعضها على بعض الا يرى
انهم عرفوا النوع الاضافي بقولهم ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو وصرح الشيخ

بان الحكم في القضية المتعارفة التي عنوانها الجنس على الافراد النوعية والشخصية معا بل قد فرض
الشارح انه يكون السؤال عن الانسان المعلوم بوجه الضحك والمطلوب معرفته بوجه
آخر كنهه وح لا يذهب الوهم الى الافراد الشخصية كزيد فقط ماذكره من انه يجب الانتقال
مما يفهم من لفظ الناس وهو مفهومه لا مما لا يفهم منه كزيد على ان الانتقال المذكور لا يجب في صورة
التعلم لان القاء المبادي هناك من جهة المعلم وهذا المثال من هذا القبيل كما لا يخفى وقوله قد
اطبق القوم على ان التعريف لمفهوم المعرف الخ غير مريب لان الكلام في ان المعرف ههنا هو مفهوم الانسان
والتعريف له لا لافراده وكون مفهوم الانسان ههنا فردا من الضاحك لا يوجب كون التعريف لافراد
المعرف لان المعرف هو مفهوم الانسان لا افراده وقيل في الجواب انا لم نعرف احدا الانسان الا بوجهه
الضاحك مثلا واردنا ان نعلمه بكنهه او بوجه آخر فلا بد له ان يعبر في السؤال عن المعرف بالضاحك
ويجاب بما هو تعريف للانسان لا بما هو تعريف الضاحك وما وجدنا من يخالف في ذلك سوى هذا
القائل القابل وما ادعاه من اعتبار المساواة في التعريف عند المحققين خلاف ما صرح به المحققون
كالشيخ ابي نصر وابي علي اما ابو علي فكما نقل عنه في شرح المطالع وصرح به الاستاذ قدس سره في نقد
نفسه ايضا واما ابو نصر ففي الفصل الاوسط وقد صرح في الاشارات ايضا وجعل المساواة شرطا
لكمال التعريف وما تخيله من انه لو كان الشارح على ان هذا الشيء تعريف لما صدق عليه المشتق
لم يجعله قسما من تعريف المشتق غير مستقيم لانه صرح بان السؤال عما صدق عليه والجواب
تعريف له لا محالة فلزم عليه ماذكرناه اذ لا يجب كون السؤال عن شيء والجواب تعريفا لغيره
فلا يكون الجواب مطابقا للسؤال فالشارح مع هذا التصريح جعل كلام العتمير تعريف المشتق
نظرا الى الظاهر فجعل تعريف المشتق اعم من تعريف مفهومه وتعريف الامر المساوي الذي يصدق
عليه كما يقال للفرد ماخوذ من المركب بحسب المفهوم ومتقدم عليه بحسب الافراد وبالجملة جعل توجيه
الايراد قرينة على دفعه ليس من دأب المحصلين وكذا ما نقله من انه لو كان كذلك كان
ينبغي ان يقول ليس تعريفا للانسانية بالضحك لانه يريد ان يبين ان تعريف المشتق قد يصح
حيث لا يصح تعريف المبدأ بالمبدأ فجعل ذلك تعريفا للضاحك باعتبار فرده المساوي له
وهو الانسان مع انه لا يصح تعريف الضحك بالكتابة وكيف يقول كما قاله المعترض والانسان
ليس شيئا واما قوله وكذا ما ادعاه من انه لو قصد تعريف مفهوم الحساس يلزم تعريف
الحساس بالحركة الارادية الخ فامر عجيب اذ قد اوردت هذا المنع في حاشيتي
حيث ذكرت ان هذا في التعريف الرسمي غير بين وفصلت الكلام فيه وقد اشرت
ههنا بقولي فانا نلتزم الى وجود ذلك بالمنع وانما الغرض ههنا دفع نقض الشارح

كما يشعر به العبارة وايراد ذلك المنع ثم ان هذا المعترض انتحل هذا المنع واورده على كلامي مع
ان عبارتي تنادي على ان الغرض دفع نقض الشارح وهذه الحاشية متصلة بالحاشية المشتملة
على هذا المنع متاخرة عنها وقوله فظهر ان التعريف لمفهوم المعرف سواء كان حدا او رسما
كلام من غير مناسبة لان الكلام ههنا في ان المعرف هو الامر المساوي للمشتق الذي يصدق عليه
المشتق كما افصح عنه عبارة الشارح والتعريف لمفهوم ذلك الامر المساوي ولم يفرق بين
الحد والرسم في ذلك حتى يخاطب بذلك الكلام **قوله** تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من
قبيل الوجه الاول اه وقد رد عليه في حاشيتي انه لا شك ان الكلام على تقدير ان يكون غرض
المعرفين من هذا التعريف وامثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود فان النزاع انما وقع في
بداهة كنهه لا على ان يكون الغرض تصوير افراد الموجود بحيث يمتاز عن المعدومات فان ذلك
لا يحتاج الى النظر بالاتفاق فلو حمل التعريف على الوجه الثاني لم يكن مما نحن فيه اذ كلامنا في
الوجه الاول اعني تعريف الموجود بما هو موجود وح كون امكان الاخبار عنه غير محمول
على الموجود مثل اخذ في التعريف لو لم يصدقه المعرف ولم يلتزم كونه محمولا عليه واعترض عليه
بان فيه بحثا اذ لا شبهة على ان افراد الموجود كثيرة وان لكل نوع منها كنها على حدة
مثلا للموجود الذي هو الانسان كنه وللموجود الذي هو الفرس كنه آخر وليس للموجود
كنه واحد يراد تعريفه ولا شبهة ايضا ان للموجود مفهوما كليا هو عرض عام بالقياس
الى افراده والمراد تعريف ذلك المفهوم والنزاع في انه يجوز تعريفه ام لا الا ان بعض
القوم يرسمونه بما يمكن ان يخبر عنه او بما يكون فاعلا او منفعلا وبعضا آخر يحدون ذلك
باشتماله على الوجه فان المذهب الى انه لا مفهوم اعرف منه فلا يمكن تعريفه ثم ان اراد
بالتعريف على الوجه الثاني تعريف افراد المعرف فقد عرفت انه غير جائز واذا اراد به التعريف
الرسمي لمفهوم المعرف فهو داخل في المتنازع فيه فلم لا يجوز ان يكون غرض المعرف ذلك
وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه ليبنى عليه وانت خبير بان شيئا صرح تعريفه
على المعرف انا لم يكن ذلك شيئا او تصحيح تعريفه عليه فمنع عدم صدق تعريفه على المعرف منه
غير موجه اقول الذي ذكره المعترض هو ان نحن فيه ما بكذا وكذا يشتمل على الدعوى في الكلام
على تقدير ان يكون الغرض من تلك التعاريف بيان كنهها وعلى ما ذكره الشارح من ان يكون
من قبيل القسم الثاني لا يكون تحديدا للموجود بل تعريفا لامر مساو للموجود يصدق الموجود
عليه كالممتاز عن غيره او ما يصح عنه الاخبار عنه ذلك ولا يحصل منه الا تمييز الموجودات
عن المعدومات ولكنه مفهوم الموجود اذ الحاصل من الرسم هو تمييز افراد المرسوم عن افراد

عن الموهوم وليس في هذا الكلام ما يوهم ان فيه بيان كنه الموجودات حتى يرد عليه ان الموجودات
انواع لكل منها كنه على حدة وليس النزاع في مطلق التعريف كما توهمه اما اولا فلاباء لفظ
البحث عنه واما ثانيا فلانه لا يمكن ان يدعي احد ان لا شيء اعرف في وجه من وجوه من مفهوم
الوجود حتى لا يمكن تعريفه اصلا وكون كنهه اجلى الموهومات انما يدل على عدم جواز تعريفه
لجواز ان يكون بعض وجوهه نظريا فيعرف بما هو اجلى من ذلك الوجه فقد علم منه هذا التفصيل
ما هو المراد من التعريف بالوجه الخ وانت خبير بان قوله وانت خبير الخ يدل على عدم خبرته بكلام
القوم في هذا المقام فانهم مصرحون بان النقوض على التعريف يحتاج الى الشاهد وان من ادعى عدم
صدق المعرف على المعرف فعليه البيان كما في صورة عدم دعوى عدم المنع او الجمع في التعريف بل
دعوى عدم الصدق راجع الى دعوى عدم الجمع فان دعوى عدم الجمع اعم من خروج بعض افراد
المعرف او خروج جميعها فظهر ان منع عدم صدق التعريف على المعرف غير موجه قوله فانا لم نجد
او دد بدلها الخ ذكرت في حاشيتي ان سياق هذا البيان يدل على ان لا ترادف بين المفرد
والمركب اما لاعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي
والتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل والثاني اولى لان وضع المفرد قد يكون نوعيا كما في المشتقات
فيلزم ان لا يجري تعريفها بالمركبات ومن ههنا علم ان لا ترادف بين العدم وسلب الكون على
نفي يدل ان يكون معناه ذلك واعترض عليه بانا لا نسلم ان كلام الشارح يدل على ان لا ترادف
بين المفرد والمركب وانما يدل على ذلك لو كان ضمير لم يوجد في قوله فان لم يوجد راجعا الى
اللفظ المرادف وليس كذلك بل هو راجع الى اللفظ المفرد المرادف في قوله بل مرادف على
الالفاظ المفردة المرادفة كما لا يخفى ولا نسلم ان التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل
اذا كان معناهما واحدا فان التفاوت بينهما في اللفظ ليس الا كما سبق في العدم وسلب الكون
على انه ليس في الكتب المعتبرة اعتبار اتحاد الوضع في الترادف حتى ايمن علم انه معتبر فيه اقول
وصف المفرد بالمرادفة وتغيير الاسلوب في المركب عن وصفه بالمرادف الى قوله الفاظ مركبة دالة
على مفهومه الى اخره مما يشعر اشعارا بينا بعدم الترادف بين المركب والمفرد اذ لو تحقق الترادف
بينهما لم يكن لتغيير الاسلوب وهذا النقل فايدة بل كان الظاهر ان يقول مرادف على الالفاظ
المرادفة فان لم يوجد مفرد كذلك او رد مركب كذلك ثم لو لم يكن التفاوت بين المفرد
والمركب بالاجمال والتفصيل لم يتوجه ما ذكره من عدم كون التفصيل المستفاد منه مقصودا لانه انا
المفرد دال على التفصيل كما ذهب اليه المعترض كان التفصيل المستفاد من المركب مقصودا كذلك بل
منافي العدم وسلب الكون ان المفرد لا يدل على التفصيل اصلا فتذكر واما اعتبار اتحاد الوضع فانا

ذكرناه

ذكرناه على سبيل الاجمال ولذلك قلنا ان النافي اولى فلا يراد قوله بل يمنع كونه متصورا ايضا قيل
قد ذهب بعض اجلة المتاخرين الى ان نزاع القوم في كنه الوجود وسمعوا انه متصور بالكنه
بتبعهم اشارة ههنا وانا اظن ان النزاع في تعريف الوجود وان المنع ساقط واما بيان ان نزاعهم
في تعريف الوجود فقد مر انفا واما بيان سقوط المنع المذكور فلان الوجود اذا كان امرا عقليا
انتزاعيا لا يكون له تحقق في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا وكان ماهية وكنه ذاته
نفسه اذ لم يوجد منه متعدد وموجود حتى يتصور ان يقال ما هو المعقول منه كنه الوجود
او وجهه ويكون ذاته وذات الكلي الذي لا فرد له في نفس الامر كاللاشيء فلا يكون ذاتيا
ولا عرضيا اذ الكلي بالقياس الى ما هو فرد في نفس الامر يكون احدهما فما لا يكون له فرد فيها
لا يكون شيئا منهما لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون امر عقلي انتزاعي لا وجود له في الخارج
للواجب المذكور في كتبهم لا سيما كتاب الاشراق ويستدل بذلك منها ولا في الذهن ليصح افراده
ضرورة ان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا من وجوده كما انه ليس متحركا بما في ذهننا من حركته
وحركته والى ما اشار الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استقلاله عن
المحل وحلوله فيه اقول قد مر منا انفا ان ليس نزاعهم في مطلق التعريف اذ لا يمكن ان
يدعي احد من العقلاء انه ليس مفهوم ما اعرف من وجه من وجوه الوجود اذ من جملة وجوهه
امكان الاخبار عنه وكونه فاعلا او منفعلا الى غيرهما فيمكن ان يعرف من هذه الوجوه
باجزائها التي هي اعرف منها وما قاله في بيان سقوط المنع ساقط اذ الوجود وان كان امرا
شيء عنا الكنه ليس امرا انتزاعيا فيكون له تحقق في نفس الامر كسائر الاضافات والامور الاعتبارية
وانكار وجوده في الذهن مكابرة صريحة والتمسك بان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا من
وجوده كما انه ليس متحركا بما في ذهننا من الحركة يقتضي ان لا يكون الاعراض الموجودة في الخارج
موجودة في الذهن فان الثوب الاسود لا يكون اسود بما في ذهننا من سواده على انا لا نسلم
انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهننا فان الموجود في الذهن هو حقيقة الوجود كما هو
مذهب المحققين وتشبيهه بالكلي العرضي في غاية البعد فان الوجود ههنا بمعنى الموجود
ولا شك في ان له الافراد في نفس الامر وكذا الوجود بالمعنى المصدري فان له حصصا
فقد حكم القوم بان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه وما ذكره المعترض من انهم
لم يريدوا بالحكم المذكور ان نوعية الكلي لحصصه في نفس اذ حصته ليست فيها فكيف
يتصور ان يكون نوعية شيء لما يكون فيها اراده وانه على تقدير تحقق الحصة يكون
الكلي نوعا لها كما اذا قلت الانسان نوعه لا انسان له وانسان لم نرد بذلك انه نوعه

في نفس الامر بل نزيد انه لو تحقق ذلك المعتبر كان الانسان نوعا فان فردية الحصة للكلي
انما يكون على تقدير تحققها ولا شك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر ثم قال فان قلت
اذا لم يكن الوجود موجودا في نفس الامر لم يكن عارضا للماهية فيها وح لم يكن بين الامر الموجود
والمعدوم فرق قلت لا نم انتفاء الفرق بينهما لان ما يكون مفهوم الوجود متحدا معه في نفس الامر
كان موجودا وما لم يكن كذلك كان معدوما لا يقال على ما ذكر يلزم ان لا يصدق الموجود
على الماهية لان صدق حمل العوارض ايجابا يقتضي قيام مبدا المحمول بالموضوع لانا لا نم ذلك
بل قد يكون قايما به كما في زيد متحرك وقد لا يكون كما في زيد موجود والنفي عالمة بذاتها
وسيجي انشاء الله زيادة تحقيق اقول فيه نظر لان نفي وجود الحصص في نفس الامر كما هو صريحه فان الحصص
تصير موضوعات في القضية الموجبة الصادقة وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب
ان يكون موجودا باتفاق العقلاء وكيف لا وانتفاء الموضوع يوجب صدق السالبة وما ذكره
من ان حكمهم بكون الكلي نوعا لحصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو وجود تلك الحصص في نفس
الامر يقرر بانه ليس نوعا لها في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا في الواقع فكان عليهم
كما في الكليات الفرضية فما بالهم حكموا بانه نوع بناء على فرض امر غير واقع ولم يحكموا بمثل هذا في الكليات
الفرضية على ان هذا انما يدفع الامان عن احكامهم اذ يجري هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكوس
والتناقض مع انهم اثبتوا الجنس والفصل للامور الاعتبارية الانتزاعية كثيرا كالاضافات وغيرها
نحو الكم المنفصل مع تصريحهم بانها امور اعتبارية فالفرق بينها وبين ذلك الامر الحتم بالوجود
ثم لا يخفى انه اذا عرف الامكان بانه صفة محوجة الى السبب كان رحمه الله وان عرف بسلب الضرورة
كان هذا له مع ان الامكان ايضا من الامور الانتزاعية **قوله** واتحاد مفهوم نقيضه مفهومه
ذكرت في حاشيتي ان نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات
زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود واللاوجود والعدم ههنا هو الموجود
اذ المعدوم بمعنى اللاموجود وهو نقيض الموجود وهذا مما يعين ان المراد بالامور العامة المشتقات
كما اشرنا اليه في فاتحة الحاشية واعترض عليه بانه ان اراد ان اللاوجود بمعنى غير الموجود صادق
على زيد فمسلم لكن لا نم انه نقيض الموجود وان اراد ان اللاوجود بمعنى رفع الوجود صادق عليه
ممنوع اذ معناه بالفارسية نابودن وهو لا يصح على ذات زيد بالضرورة اقول قد حمل
الرفع المعتبر في النقيض على المعنى المصدري وهذا عجب ممن يشم رايحة الصناعة ادعى تقدير هذا
التقدير يبطل الاحكام التي ذكرها القوم في النسب بين النقايض مثل كون نقيض الاعم اخص
ونقيض المتباينين متباينان تباينا جزئيا لا تباينا كليا قالوا لانه قد يكون بين نقيضي المتباينين

عموم

عموم من وجه اذ بين نقيض الاعم وعين الاخص كالحيوان والانسان تباين كلي مع ان بين نقيضيهما وهو الحيوان
واللاانسان عموم من وجه لصدقهما على الفرس مثلا ولو كان معنى اللاانسان عدم الانسان كما هو
كان بينه وبين الحيوان مباينة كلية اذ عدم الانسان بالمعنى المصدري لا يصدق على شيء من الحيوان
اصلا وكذا لا يصدق على هذا التقدير نقيض الاخص على غير الاعم مثل اللاانسان على بعض الحيوان ولا العكس
بل على هذا التقدير يكون بين جميع المتناقضين تباين كلي اذ لا يصدق عدم الضاحك مثلا وعدم الانسان
بمعنى نابودن ضاحك ونابودن انسان على امر واحد اصلا وقس على ذلك غيره بل المراد ههنا هو المعنى
الاشتقاقي اعني ما ليس بذلك الشيء كما يدل عليه عبارتهم **قوله** فيه هذا الدليل يدل على ان للوجود وجودا
قيل ممنوع اذ هذا الدليل لا يدل الا على ان الوجود بمعنى واحد يحمل على الاشياء واما ان هذا الحمل
صادق وان الوجود زايد على كل ما يحمل عليه حتى اذا حمل على الوجود يكون له وجود اخر هذا توجيه
الايراد وح يندفع عنه ما اورد عليه وقد فلا دلالة له على ذلك كما لا يخفى اقول المشترك غير
المشترك فيه فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر هذا توجيه الايراد وح يندفع عنه ما اورد
عليه وقد نقحنا هذا البحث في حواشينا فان اردت تحقيق الحال فعليك بالحواشي تجرد النفس
عن الغواشي **قوله** والجواب ان التردد انما يمنع فيما هو من الموجودات قيل فيه بحث لجواز ان يمنع
التردد في المعدومات سيما اذا اعتقد وجودها كما ذهب اليه جمع من المتكلمين وشرذمة من
توابع المشائين فلا يلزم من كون الوجود معقولا ثانيا ان لا يمنع التردد فيه اقول قد اخذ ذلك
من الحواشي ولم ينقله بتمامه اذ ذكرنا هناك ان الكلام في الوجود المطلق والمعقولات الثانية
موجودة بهذا المعنى ولعله انما تركه لاعتقاده ان الوجود ليس موجودا اصلا لا ذهنا ولا خارجا
قوله لا دخل له في الاستدلال قيل لو كان مفهوم العدم متعددا لصح الاعتبار بلا ريبة
لان كل عدم رفع وجود خاص واختصاص الشيء بين الموجود الخاص ورفعه ضروري واما قوله لجواز
ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر فهو لا يقتضي الخلو عن الوجود الخاص ورفعه كما لا يذهب على ذي
مسكة هذا كلام صاحب القيل وهو ماذكره الاستاذ العلامة قدس سره في حواشيه وقد ذكرت في حاشيتي
انه لو قيل ان هذا الحصر ليس هو المقصود في هذا المقام لان الغرض ههنا حصر في الوجود ورفع الوجود بالكلية
لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود اخر كما لا يخفى فالجواب ان هذا تقرير اخر فلا بد في اثبات
المطلوب من اخذ مقدمة اخرى اما وحدة العدم او كون الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود
بالكلية لا سلب وجود خاص فلا استدراك على من اخذ المقدمة الاولى لانكم اخذتم مقدمة اخرى مكانها
واعترض عليه بانا لا نم ان الغرض هو الحصر المذكور كيف والكلام على تقدير كون الوجود والعدم
مشتركين بالاشتراك اللفظي وعلى هذا التقدير يكون كل منهما مستعملا في احد معانيه قطعا

ولا يجوز استعمال شيء منها في اكثر من معنى واحد عند الجمهور فكيف يراد بالعدم جميع معانيه وليت
شعري بان اي امر دعاه على تقدير ان يكون كل منهما مشتركا لفظا الى ان حكم بان المقصود بالعدم
جميع معانيه وبالوجود احدها وحكم بان ذلك غير مخفي مع انه في غاية الخفاء كما لا يخفى قوله
الحصر الذي تمسك المستدل به هو الحصر الذي احد طرفيه ان يكون الشيء معدوما ليس له
وجود البتة كما ذكره الشارح في حاشية الشرح وهو المتبادر منه واضح استحالة ذلك الحصر
ولا شك ان في هذا المعنى مركوز في العقول وان المنازع مكابر بعقله والكلام في ذلك الاشتراك
اللفظي وليس بناء عليه حتى يستقيم التعجب الذي اشار اليه بقوله كيف والكلام على تقدير
كونهما مشتركين بالاشتراك اللفظي الخ فان ابطال الشيء لا يكون بناء عليه بل على الواقع ونفس
الامر وحاصل الدليل انا نجد حصرا عقليا احد طرفيه يعم الموجودات كلها وانكار ذلك مكابرة
وليس للخصم ان يقول لا يصح هذا على تقدير كون الاشتراك اللفظي فان ذلك لا يجديه كما لا
يخفى ولا ان يقول هذا غير واقع لانه مكابرة في الاستدلال وليت شعري ان اي امر دعاه الى
ان حكم بان ابطال الاشتراك اللفظي ينبغي ان يكون على تقدير الاشتراك اللفظي حتى حكم
بان المراد بالعدم على ما ذكرته جميع معانيه وبان ذلك في غاية الخفاء مع انه لا يخفى ان
ذكره من قبيل المنع على السند المذكور وهو غير نافع كما تقرر في موضعه **قوله** اذا وجد زيد
بوجود آخر او عدم بعدم آخر الخ قيل غير مسلم لان زيدا على كلا التقديرين لا يخلو عن الوجود
الخاص ورفعه جما حققناه انفا فالشارح حمل العدم على المعنى المتبادر العام لجميع الموجودات
واعتبر اختصاصه بالاضافة الى الماهية كالوجود وقد صرح بذلك في الحاشية ومع يسقط
ما ذكره **قوله** لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين او ورد عليه ان العدم نقيض الوجود لانه
رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الوجود نقيض العدم لان كون احد المفهومين نقيض الآخر يستلزم كون
الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض العدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم
وليس كذلك هو الاول بعينه كما يتوهم لان تصوره انما هو موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ووجه
التفصي عن ذلك ان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له لانه في قوة
السالبة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة
وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي
هو في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوة الموجبة واعترض عليه بان قوله فليس عدم
العدم نقيضا له لانه في قوة السالبة السالبة المحمول غير مسلم فانه على ما فرضه في قوة رفع القضية
السالبة كقولك ليس ليس الانسان بحجر اذا فرض الوجود في قوة الموجبة وحكم بان العدم نقيضه فيكون

فوق

في قوة السالبة واذا كان العدم في قوة السالبة كان رفعه في قوة رفع السالبة لا في قوة رفع الموجبة
السالبة المحمول كما لا يخفى على ان السائل لو وضع في موضع العدم رفع الوجود ويقول له نقيضان الوجود
ورفع رفعه لا يمشي في الجواب ما ذكره وايضا اذا اجري الدليل في القضايا بان يقول السالبة نقيض
الموجبة لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الموجبة نقيضا للسالبة لان كون احد الشيئين
نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم سلب السالبة ايضا نقيضها لانه رفعها فقد ثبت له نقيضان
الموجبة وسلب السالبة وليس كذلك هو الاول بعينه لان تصوره انما هو موقوف على تصور السلب بخلاف
الاول لا يندفع عنه السؤال بمثل ما ذكره والجواب الثاني يقتضي تمهيد مقدمة هي ان نقيض الشيء
لما كان معتبرا بعينه كان الشيء مرفوعا به مثل ان يكون السالبة رفعا للموجبة فلا يكون نقيضا
لها بهذا المعنى لكن لما كان نقيض السالبة اعني رفعها لازما للموجبة اطلق اسم نقيض السالبة عليه اطلاقا
لاسم اللازم على الملزوم توسعا على ما صرح به شارح الشمسية وغيره اذا تمهد هذا ظهر ان التناقض
لا يكون الا بين مفهومين ضرورة ان رفع المفهوم الواحد واحد وان قول المورد كون احد المفهومين
نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ممنوع اذ نقيض الشيء على ما يخرج من التعريف ويحوي
الممنوع ان يكون كل من الشيئين دفعا للآخر نعم قد يطلق النقيض على الموضوع توسعا وليس الكلام
في ذلك انما الكلام فيما هو النقيض حقيقة **اقول** لا يخفى ان الايراد الذي ذكرته نقض اجمالي وما ذكرته
في الجواب نقض تفصيلي لمقدمات النقض الاجمالي ومقابلته بالمنع غير موجهة ثم ما اعتبره من القضية
السالبة للسالبة وسماه رفع السالبة غير مستقيم لان القضية السالبة انما يمكن ايراد السلب
عليها اذا اعتبرها متحققة في نفس الامر او ما يجري مجراه من الصدق وحكم كون رفعها رفعا لتحققها
وصدقها ولا يمكن ايراد السلب على السلب الرابطي الذي هو جزء القضية السالبة
من غير تأويل يحصل قضية السالبة السلب كما تخيله كما يشهد به الفطرة السليمة ولو ذلك
جعل العدم مورد السلب هو النسبة الثبوتية كيف ولو جاز ذلك بطل احكام القضايا
من التناقض والعكوس وغيرهما اذ قد يكون السالبتان متناقضتين مع ان التناقض فسروا التناقض
باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى
واما قول بعضهم نقيض كل شيء رفعه مما لا يعول عليه والعبارة الصحيحة دفع كل شيء نقيضه
كما ذكره الاستاد المحقق قدس سره في حواشي شرح المختصر لا يقال هذا يكون سالبة السلب
نقيض السالبة لانها رفعها لانا نقول الكلام في انه لا يتصور ايراد السلب الرابطي على السالبة
فلا يتحقق هذا المعنى فما قلتم يكون نقيضا لها واما صح يكون الموجبة ايضا للسالبة
فيتحقق لها نقيضان فعلم ان التناقض معتبر بالاختلاف المذكور وهو مما اطبق عليه القوم

وكيف يكون الشيء نقيضا للآخر ولا يكون الآخر نقيضا له مع ان التناقض من النسب المتكررة كما
لا يخفى على احد والمعترض صرح بانه اثبت التناقض حيث قال فظهر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين
واراد بهما الشيء ورفعه منع ان يكون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له بيان ٤
وهذا تناقض صريح كما لا يخفى وقد وقع لشارح الشمسية مثل هذا فانه في اثناء قوله نقيض
كل شيء رفعه قال وكذلك دوام الايجاب يكون مناقضا لرفع دوام الايجاب بل بعقله
لا صرح الشارح ههنا بان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وذلك يستلزم كون كل من
المفهومين نقيض الآخر فلا يمكن حمل كلامه على ما ذكره المعترض من ان الرفع نقيض الاثبات
والاثبات ليس نقيضه وذلك ظاهر وايضا يكون نقيض السالبة هي سلب الكلي كقولك ليس لا شيء
من الانسان بحيوان هو السلب الكلي اعني لا شيء من الانسان بحيوان فيقول لا شيء سور السلب
الكلي فليس لا شيء ليس سور السلب الكلي وهو ظاهر ولا سور السلب الجزئي لانه لا يدل على سلب المحمول
عن بعض افراد الموضوع لا يقال انه سور السلب الجزئي لانه يدل على سلب السلب عن بعض افراد الموضوع لانا
نقول ح يصير السلب محمولا في القضية فلا يكون نقيضا للقضية الاولى لاختلاف المحمول وايضا ح ينعكس
السالبة الجزئية كنفسها من غير اشتراط كونها احدى الخاصتين لان قولك ليس لا شيء من الانسان بحيوان
يستلزم قولك ليس لا شيء من الحيوان بانسان وايضا يلزم انتاج السالبة في صغرى الشكل الاول
كقولك ليس لا شيء من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم فليس لا شيء من الانسان بجسم وايضا يلزم
ان يكون صدق السالبة مقتضيا لوجود الموضوع فان سالبة السلب على فرض تحققها انما
يصدق لوجود الموضوع اذ لو لم يوجد موضوعه لصدق السالبة فلم يصدق سلب السالبة
فعلم انه لا يجري الدليل في القضايا لان مبناه على سلب السالبة وقد عرفت بطلانه وما ذكر
من امتناع كون الشيء رفعا لرفع نفسه ممنوع اذ عدم العدم رفع لرفع نفسه وهو عدم العدم وما
حسبه من انه اذا وضع موضع العدم رفع الوجود لا يستقيم الجواب الذي ذكرته مندفع بل الجواب
عنه ما هو الجواب عن العدم بعينه بل لا فرق بين العدم ورفع الوجود الا في مجرد اللفظ اذ المراد
بالعدم ههنا هو رفع الوجود كما مر من ان العدم هو السلب والوجود مقترن بالقرينة وما نقله
عن شارح الشمسية لا يتعلق عليه وكيف يقال ذلك فقد اعتبر القوم التناقض بالاختلاف
المقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى وتحقق هذا الاختلاف بين الموجبة والسالبة
التي هي نقيضها دون القضية التي اخترعها وسماها سالبة السلب على تقدير تسليم انه يمكن
تحقق تلك القضية في العقل هذا وقد صرح القوم حتى شارح الشمسية نفسه في بحث
نسب الكليات بان الامر الوجودي نقيض الرفع حيث قالوا الامران اللذان بينهما عموم من وجه

ليس

ليس بين نقيضيهما عموم اصلا اي مطلقا ومن وجه لان هذا العموم اي العموم من وجه متحقق
بين عين الاعم مطلقا ونقيض الاخص وليس بين نقيضيهما عموم لا مطلقا ولا من وجه لما انه لا يكون
بين نقيضيهما عموم فللتباين الكلي بين نقيض الاعم وعين الاخص فقد جعلوا عين
الاخص نقيضا لنقيض الاخص وكم من مثله **قوله** لا نم ان مفهوم العدم واحدا ورد
عليه في حاشيتي انه قد استدل الخصم على تلك المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو
المشهور كان ينبغي ان ينقله ويورد عليه المنع والا فيقبله ثم نبهت على هذا المطلوب
بانه لو كان السلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا ليجوز العقل
خلو الواقع عنهما لتحقق خصوصية سلب اخرى فان امتنع ذلك فلا يكون لنفي خصوصيتهما
وذلك مما يرفع التناقض بينهما ثم قلت وههنا نظر دقيق وهو ان يقال ان اردتم ان مفهوم السلب
المطلق امر واحد فذلك ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته الى شيء آخر بل نقيضه سلب الوجود
وان اردتم اتحاد مفهوم العدم الذي هو نقيض الوجود فممنوع والدليل لا ينطبق عليه لانه
سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم تعدد السلوب بذواتها
بل بالوجودات المضافة هي اليها لا يقال السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود وانما اضيف ظاهرا
الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او لغيرها او ثبوت غيرها
لها فالسلب الى اي مفهوم اضيف فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود فاتحاده يدل
على اتحاده لانا نقول هب انه كذلك لكن الايراد باق بحاله لانه لا يلزم ح من تعدد العدم
تمايز السلوب بذواتها بل بالوجودات التي هي مضاف اليها وما اعترض عليه اما اولا فبان
تجويز العقل خلو الواقع عن النقيضين على تقدير ان يكون للسلب خصوصية سوى الاضافة
الى ما هو سلب له ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن تلك الخصوصية لازمة لما به الثبوت
للسلب وتصورها لان ما تصوره ولم لا يجوز ان يكون كذلك واما ثانيا فلان معنى خلو الواقع
عن النقيضين هو ان يكون احدهما فيكون الآخر وهذا مخصوص بالقضايا واما المفرد
ونقيضه الذي كلا منافيه كالوجود والعدم فلا يجوز ان يراد بخلو الواقع عنهما هذا المعنى
اذ المفردات لا يوصف بالصدق والكذب فان اراد بخلو الواقع عنهما كونهما معدومين
في الواقع فامتناع ذلك ممنوع الا يرى ان الامتناع واللاامتناع معدومات وكذا الوجود
والعدم فامثال ذلك كثيرة وان اراد بخلو الواقع عنهما معنى آخر فلا بد من تنبيه ليتبين
حاله واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان
يحكم بسلب الماهية ولم يقصد بذلك سلب وجودها بوجه من الوجوه التي ذكرها

حاصله ان عدم تمايز السلوب الا بتمايز
الاضافات اليها باق وعدم اتحادها باتحاد السلب
المطلق لا بعد سلب الوصف سواء اضيف
السلب الى غير الوجود او لا فتدبر منه

سواء كانت تلك
الخصوصية غير
الذات او جزءا
منها منه

يرد عليه ان يبقى الكلام فى ذلك بل فى اضافة السلب الى الماهية فان اراد ان مفهوم السلب
اذا اضيف الى الماهية ويقال مثلا سلب السواد لم يكن كذلك المركب الاضافى معنى بخلاف ما اذا اضيف
الى الوجود فغير مسلم كيف والعلامة الجرجانى قد صرح فى مواضع من تصانيفه ان السلب اذا
اضيف الى اى مفهوم كان حصل مفهوم هو فى غاية البعد عنه **اقول** من البين انه على تقدير
ان يكون للخصوصية لان ما بين الثبوت يكون امتناع خلو الواقع عنهما المفهومين مع قطع
مع الخصوصية اللازمة لا لنفس مفهوميهما مع قطع النظر عن الخصوصية فيكون مفهوم
العدم المقابل للوجود فى نفسه امرا واحدا اذ لو كان فى نفسه متعددا لم يمنع العقل
بمجرد ملاحظة وملاحظة ما هو سلب له عن تجويز خلو الواقع عنهما وعبارته فى ينادى
على ذلك حيث قلت فان امتنع ذلك فلا يكون لنفس مفهوميهما فسقط الايراد الاول
وظاهر ايضا ان المراد من خلو الواقع عنهما خلوه عن القضيتين اللتين هما فى قوتهما فان خلو
الواقع عن مرادات يرجع الى خلوه عن القضايا مثلا امتناع خلو الواقع عن الوجود
والعدم معناه انه يمتنع ان يكون شىء لا يصدق حمل الوجود عليه ولا سلبه حتى يكون
انه موجود وانه ليس بموجود فخلو الواقع هو ان يتحقق الواسطة واستحالة الواسطة انما
هو للقضايا المفردات باعتبار القضايا التى هى محولها شايع ذايع كقولك لا واسطة بين الوجود
والعدم ولا شك ان الواسطة بين الشيئين ان يستلزم خلو الواقع منهما فسقط الايراد الثانى
فى الايراد الثالث فانما هو على السؤال الذى صرحت بالايقال واجيب عنه بقولى هب انه
كذلك تنبيها على فساده فلا توجه له اصلا ثم لا يخفى ما فى كلامه من المناقشة **قوله**
لانم الاشتراك فى مطلق السلب فبل منع اشتراكه السلوب ضرورى خارج عن الانصاف
اذ لو كان الوجود نفى الماهية لكان العدم رفعها فى نفسها فيكون عدم كل
ماهية ح معنى كلمة النفى مضافا اليها كالانسان واللافرس فلا محالة يكون
معنى تلك الكلمة بين العدمات ولهذا استدل الملم بوحدة العدم على وحدة الوجود
فالاولى ان يقال لا يلزم من اشتراك العدمات فى معنى كلمة النفى اتحاد مفهوم الوجود
وانما يلزم ذلك لو كان هذا المعنى نقيضا للوجود هو ممنوع بل نقيضه هو المقيد
لا المطلق المشترك اقول لا يخفى على الفطن انه لا فرق بين ما ذكره وبين
ان يقال وجود كل ماهية معنى كلمة الوجود مضافا اليها ولا شك انه من يمنع اتحاد
مفهوم الوجود يمنع اتحاد معنى كلمة لا ايضا اذ لا يكاد يجرى الاشتراك اللفظى فى الاسم
يجرى فى الحروف من غير فرق وما ذكره من انه على تقدير كون الوجود نفى

الماهية

الماهية يكون العدم رفعها فى نفسها لا دخل له فى المتفرقة اصلا فالانصاف ان ما ذكره
خروج عن الانصاف وان ما ذكره من الاولى فهو بعينه النظر الدقيق الذى نقلته
عن حاشيتى فى الحاشية السابقة فكان الاولى ان يدعه وصاحبه **قوله** والمقصود
انه لا يلزم الح او ردت عليه فى الحاشيه ان الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات
وما ذكره من شمول القسم لاقسامه كان فى اثباته ولا يفرع عدم شموله لا فراد الممكن
اذ لبس مطلق بناكيف وهو لا يصدق عليه اصلا فان وجه السؤال بانه يجوز ان يكون
الوجود مشتركا معنى بالنسبة الى وجود الواجب ووجود بعض افراد الجوهر والعرض
دون وجود البعض الاخر منها فيصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم
وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض مع انه بعض وجودات الجوهر والاعراض
مع ان بعض وجودات الجوهر والاعراض خارج عن المقسم قلنا لا يصلح هذا توجيها لكلام
الشارح فان تلك الوجودات ليست افراد القيد المقسم اى الممكن بل هى مضافة الى افراد
قيد المقسم فلا مدخل فى هذا الايراد للمقدمة القائلة بان المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد
قيد المقسم لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم نعم هى مبنية على بناها ولا يصح حمل الكلام
الشارح عليه الا بتكلف تام وهو ان يجعل الاعم ههنا بمعنى الاعم بحسب التحقق لا بحسب الصدق
حتى يكون المعنى لجواز ان يكون قيد المقسم اعم من المقسم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود
بين وجود اقسامه وهى مع ذلك منه فوقه بادنى عناية وهو ان يضم اى التقسيم تقسيم وجود الجوهر
ووجود العرض الى اقسامها فيكون الاقتصار على ذكر التقسيمين لو كان بعد ذلك الاكتفاء الشايع فى
فى الكلام والقرينة عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر
والعرض ضايعا كما لا يخفى على من له ادنى تأمل ولا يريبك انه ح يكون غير الجواب الثانى لان
الثانى مبنى على القسمة الاولية كما هو المبادر من اطلاق لفظ التقسيم على ان تركب الاضمارات
البعيدة عن الطبايع المستقيمة فى مقام التنبيه غير مستنكر اذ الغرض منه دفع الاحتمالات
المبادرة الى الوهم التى يغلب مزاحمتها العقل فى الجزم بما بنيه عليه فما يغنى هذا المقام
فى تماذل فيه الاقدام واعترض عليه بانا لا نم ان الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات
وكيف يكون الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات وقول الملم وتردد الذهن فى الخصوصيات
حال الجزم بمطلق الوجود لا يعطى الاشتراك بينها بل يعطى الاشتراك بين الوجودات
ولانم ان شمول المقسم لاقسامه كان فى اثباته للاحتمال الذى ابديناه فى حواشينا القديمة
ردا لما ادعى هذا القائل فى فاتحة هذه الحاشية وقد اوردته ههنا فى توجيه السؤال

ولانم ان هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح بل كلام الشارح صريح في هذا حيث جعل الدعوى
اولا اشتراك الوجود بين الموجودات وقد صرح ههنا بان المقسم هو الوجود وافراد
الممكن قيد المقسم ومن البين ان افراد الممكن لا يحمل على الوجود مواطاة فاذا حكم بجواز عموم
قيد القسم الذي هو افراد الممكن من القسم الذي هو الوجود لا يستقيم حمله على العموم بحسب
الحمل فكما حكم اولا باشتراك الوجود بين الموجودات ولم يرد اشتراكه بينها بحسب الحمل مواطاة
حكم ههنا بجواز عموم قيد القسم من المقسم ولم يرد به عمومه بحسب الحمل المذكور ولا ينافي
ذلك صحة تشبيهه بمثل الحيوان والابيض كما لا يخفى اقول عبارة الشرح ههنا صريحة في
خلاف ما ذكره المعترض فانه صرح بانا نقسم وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن
الى وجود الجوهر ووجود العرض فجعل الاقسام هي الموجودات صريحة ومثل في السؤال عموم
قيد القسم بتقسيم الحيوان الى الابيض وغير الابيض ومع قطع النظر عن ذلك فالتقسيم انما يكون
الى امور يصدق المقسم عليها ويحمل عليها مواطاة اذ لو قسم احد السواد مثلا الى الخشب والثوب
كذبه العقلاء ويكون مخلصه ان يقول اردت بالاقسام سواد الخشب وسواد الثوب او
اردت بالسواد الاسود ومن لم يتفطن ان قول المصنف والشارح باشتراك الوجود بين الموجودات
محمول على اشتراكه بين وجوداتها عند الشارح لانه لم يحمل الوجود ههنا على الموجود كما هو
المختار وكيف لا يكون كذلك والمقسم معتبر في الاقسام كما هو المشهور والاحتمال الذي ابداه
في الحاشية القديمة قد رفعناه في الحاشية القديمة كما مر نقله وجعل المقسم الوجود والاقسام
نفس الواجب والممكن وجعل افراد الممكن قيد القسم مما لا يخفى سماجته اذ ح يكون التقسيم
اولا للوجود الى اقسام لا يصدق عليها القسم اعني الممكن والواجب وهو باطل اذ المقسم
معتبر في الاقسام كما مر وثانيا للممكن الى الجوهر والعرض والحكم بان الجوهر والعرض اعم
من الوجود الذي هو المقسم مع عدم صدقهما عليه مواطاة ومن المعلوم ان المعتبر الشايع
في المفردات هو العموم بحسب الصدق لا بحسب التحقق فيكون نظم الكلام مؤلفا من تقسيم لا يصدق
المقسم على اقسامه وتقسيم بصدق المقسم على اقسامه والحكم بان اقسام المقسم الثاني اعم من المقسم الاول
مع عدم صدقهما عليه اصلا ولا يخفى شناعته قوله فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط
اوردت عليه في حاشيتي انه على تقدير كونها اجزاء عقلية ولم ينفعل منفصلة لا يلزم الانتهاء
الى البسيط فان المركب منها متحقق ح منتف ذهنا وخارجا ان معنى التركيب العقلي ان للعقل
ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية ولا نحو في كون التحليل
غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية واعترض عليه بان التركيب بدون

نحو من انحاء الوجود ممتنع فما يكون منتفيا ذهنا وخارجا لا يكون مركبا قطعا واذا لم يكن مركبا
لم يكن عدم انتهائه الى البسيط نقضا على من يدعي لزوم انتهاء المركب اليه فلا تغفل اقول التركيب
العقلي عندهم قسمان احدهما ما هو بحذاء التركيب الخارجي كما يقال ان الجنس مأخوذ من المادة
والفصل من الصورة والثاني ان يكون تحليلا محضا كما في البسايط الخارجية كتركيب السواد
من اللون وقابض البصر ولا يجري الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو بحسب اصطلاحهم داخل
في التركيب العقلي وان لم يحلل بالعقل ولم يوجد الاجزاء بالفعل في الذهن فلا يتم ما ادعى من
نفي كونه جزءا عقليا مطلقا ومنشأ الاعتراض الغفول عن هذا القسم من التركيب الذهني
الذي مرجعه صحة التحليل وهو بحسب الاصطلاح داخل في التركيب العقلي قال ان البسيط
مبدأ المركب ذكرت في الحواشي ان لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا
الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها
واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب فليس بين بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد
الحقيقي لجواز اشتمالها على احاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان
الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد اخر لا يكون انسانا ويجوز كون كل من تلك الاحاد ايضا
مشتملا على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان
التطبيق واعترض عليه بان تحرير هذا البرهان هو ان المركب لا بد له من اجزاء فان كان
شيء منها بسيطا فهو المط والا كانت له اجزاء غير متناهية كل واحد مركب من اجزاء وكيف وح
ان لوحظ تلك الاجزاء باسرها مجملة ويذكر ان حصول كل منها يتوقف على حصول واحد اخر
حكمه حكم الاول فمن اين يحصل واحد منها حتى يحصل منه واحد اخر من تركيبه يجزم العقل
بامتناع حصولها مطلقا ثم اذا سئل عن جزء مركب معين فيها قيل هو مركب معين اخر
واذا سئل عن جزء هذا الاخر قيل هو مركب معين ثالث وهكذا ولما كانت الاجزاء غير متناهية
لا يصل العقل الى جميعها بهذا الوجه ولم ينقطع الخلف عنده ولم يحكم بامتناعه بهذا الطريق
وهذا البرهان اشد واظهر من برهان التطبيق كما لا يخفى على الواقف بهما فلا يكون الاستدلال به
اولى من الاستدلال بهذا اقول ما سماه برهانا وجعله اسد من برهان التطبيق لا يرجع الى حقيقة
لانه ان اراد بقوله اذا لاحظ العقل مجملا الى ان هذا الحكم بديهي فممنوع فكيف يسمع دعوى البداهة
في هذا المقام على انه ح لا يكون برهانا اذ حاصله ان الحكم المذكور بديهي وانما يتوقف
على تصور الاجزاء الغير المتناهية مجملا وان اراد الاستدلال عليه بان توقف كل واحد منها على واحد
اخر الى غير النهاية يستلزم امتناعه فهو اول المسألة اذ ليس النزاع الا في ذلك ثم لا يخفى ان الحكماء

المتكلمون
قالوا بترتب الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية من جانب المبداء كالصور المتعاقبة على هيولى العناصر و
استدلوا على بطلانه بدلايل مبسوطة فكيف يدعى البداهة على ان يرجع الى دعوى البداهة في نفس
المدعى فلا يكون برهانا فضلا عن ان يكون الاستدلال به اولى من برهان التطبيق وان
اراد المطالبة بكيفيته حصوله فهو ليس من وظيفته لانه معلل قوله ان اقتضى النفسية والعروض
الى قلت عليه في الحواشي لقائل ان يقول لم لا يجب ان يقتضي النفسية بالنسبة الى بعض الماهيات
والجزئية بالنسبة الى بعض آخر فانه ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة
والجواب ان هذا على تقدير التواطؤ غير جائز لان المتواطئ لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة انه
ح يكون اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي له فلا يكون متواطئا هذا خلف واعترض عليه بانا لا نم ان المتواطئ
لا يختلف بالذاتية والموجبة ولو كان كذلك لم يكن شيء من الذاتيات متواطئا اذ الجنس عرض للفصل
والنوع والفصل للخاصة اقول اما ان الاختلاف بالذاتية والعرضية يوجب التشكيك فهو مصرح به
في كتب القوم كشرح مختصر ابن الحاجب وغيره وهو مما يشهد به الفطرة لان الذاتي اولى من العرضي
بداهة واما ان الجنس عرض للفصل والنوع والفصل للخاصة فلا يقتضي انتفاء التواطؤ اذ المعتبر في
التواطؤ عدم الاختلاف في الافراد الشخصية ولو عمم فلا نحو فيه انه يكون متواطئا بالنسبة
الى ما هو ذاتي له ومشككا بالنسبة الى مجموعها قال الشيخ في فصل من المقالة الثانية من الفن الثاني بالنقل
من منطق الشفاء حمل كون الزوايا مثل قائمتين على متساوي الاضلاع بالعرض وذلك لان متساوي
الاضلاع الاوضاع قد يكون مثلثا وقد يكون غير مثلث والمثلث ايضا قد يكون متساوي الاضلاع
وقد لا يكون فاذا عرض لمتساوي الاضلاع ان كان مثلثا عرض له ان كانت زواياه كقائمتين ولذ
عرض له ان كان مربعا لم يكن ذلك عارضا له واما تساوي الزوايا القائمتين فامر يقال على كل مثلث
بالذات وعلى متساوي الاضلاع بالعرض لاجل ما يعرض له ان كان مثلثا ولاجل عارض له بالجملة
ومثل هذا الحمل يكون بتقدم وتأخر مطلق مختلف بالاستحقاق فلا يكون بالتواطؤ العرفي بل بالتشكيك
اعني اذا قيل على المثلث وعلى متساوي الاضلاع واما اذا قيل على اصناف المثلث فلا يكون بالتشكيك
بل يقال عليها بمعنى واحد في درجة واحدة ثم قال لكن لقائل ان يقول ان زوايا المثلث لغلبتها
يصح على المثلث المطلق وعلى قائم الزوايا بالتشكيك ليس بالتواطؤ اذ يوجد بتقدم وتأخر فلم
احتجت الى ان يجعل المتساوي الاضلاع مطلقا لا مثلثا متساوي الاضلاع فاقول لانه ليس كذلك
وذلك لان التقدم والتأخر في التشكيك انما يعتبر في امور مختلفة ليس يحمل بعضها على بعض بالذات
بل ذواتها متباينة للحدود واما ما كان تقدمه بانه اعم فذلك تقدم بحسب الوهم ولما في الوجود
فالمثلث الموجود اما نفس المتساوي الاضلاع او نفس قائمة الزاوية او غير ذلك وقولنا كل
مثلث

مثلث فانا نعني به هذه المثلثات والحمل في القضايا عليها وليست ذواتها ذوات متباينة
القوام للمثلث الموجود بل هي في ذاتها وحقيقتها مثلثات فكيف يجعل المثلث شيئا وهذه الاشياء
اشياء متباينة خارجة عنه وقال في الطبيعيات في فصل نسبة الحركة الى المقولات لا يبعد
ان يكون لفظ الكمي والفعل وان كان وقوعهما على الجوهر والستة الباقية وقوعا بالتشكيك
فان وقوعهما على اصناف الحركة لا يكون بالتشكيك الصريح فلا يبعد ان يكون الكلي وان كان مشككا بالقياس
الى اشياء اخرى متواطئا بالقياس الى هذه ثم هنا لطيفة وهو انه يمكن تصادق الطبائع بعضها على
بعض كما صرح به في حاشية التي سماها الحاشية القديمة وفي هذه الحاشية ايضا في بعض تزييف الشيخ
حيث قال لان ما صدق عليه الحساس هو هذا الحيوان الشخصي كما مر وقد نبهته مرارا على تصادق
الطبائع ولم يكن يرجع واما الان فقد صرح بما كنا نسبق ولله الحمد قوله وانما يلزم ان لو كان الوجود
متواطئا ذكرت في الحواشي ان مقتضى المفهوم الواحد لا يختلف عنه سواء كان متواطئا او مشككا
فالحق ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود النفسية بالقياس الى بعض والجزئية
بالقياس الى بعض آخر والعروض بالقياس الى آخر اذ ح يقلب بين صورتي التواطؤ والتشكيك واعترض
عليه بان اقتضاءه انما يكون بشرط حصوله في ضمن افراده وحصوله في ضمنها مختلف بالاولوية
والاشدية والاقدمية كما حقق في موضعه وصرح به العلامة المحقق في حواشيه على
شرح المطالع اقول مراد المستدل بالاقتضاء هنا الاقتضاء التام فانه جعل اللازم من
اقتضاء العروض ان يكون عارضا في الجميع ومن اقتضاء الدخول والنفسية ايضا ان يكون
كذلك بالنسبة الى الجميع ولا شك ان هذا انما يلزم اذا كان المراد بالاقتضاء الاقتضاء
اذ لو لم يكن كذلك لجاز الاختلاف بسبب الامور الخارجية فبعد تسليم الاقتضاء الذي
ذكره المستدل اعني الاقتضاء التام لا يتجه الى منع وجوب الاستواء ولا يمكن حمل كلام
الشارح على تسليم الاقتضاء الناقص اذ المنع والتسليم يجب ان يتوجها الى مقدمات
الدليل والمذكور فيه هو الاقتضاء التام كما عرفت ولو تأملت ادنى تأمل لفطنت ان
ما ذكره المعترض من الاقتضاء بشرط حصولها في الماهيات في حكم اقتضاء الماهيات والكلام
بعد التنزل عن ذلك وتسليم اقتضاء الوجود فتفطن قوله فان الوجود اذا لم يكن متساوي
الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها قيل هذه الملازمة ممنوعة وانما يلزم خروج
الوجود عن الماهيات ان لو كان الوجود محمولا عليها بالمواطأة وغيره ان الاول ليس له
ولم يكن متساوي الحصول فيها والفرق بين المحمول بالمواطأة وغيره ان الاول ليس له
حصول في افراده بحسب نفس الامر لاتحاده معها فيه فلا يتصور اختلاف في حصوله ولا تساوي

حصوله فيها بحسب نفس الامر بل التساوي والاختلاف هناك بوجه آخر سنحققه بخلاف
غير المجعول فان له حصولا لذاته فلا يجوز ان يختلف ذلك الحصول باحد الوجوه المذكورة في التشكيك
اقول قد ذكر في ما سماه الحاشية القديمة ان الحصول في المجعول بالمواطاة يرجع الى حصول مبدأ الاشتقاق
ولما لم يكن للذاتيات حصول لافرادها لا بحسب ذواتها ولا بحسب مبادئها لم يتصف باختلاف الحصول
فاورد عليه في تحريرات الحواشي ان ذلك يقتضي ان لا يتصف بتساوي الحصول لانتفاء الحصول
فيلزم ان لا يكون الذاتي متواطئا ايضا اذ كما اعتبر في المشكك اختلاف الحصول فقد اعتبر في المتواطئ
استواء الحصول بحيث لا حصول لا يكون اختلاف الحصول وايضا قد ذهب المحققون الى ان الوجود لا حصول
في الماهية اصلا كما سبق منه فيلزم ان لا يكون مشككا فغير الكلام الى نمط آخر سنذكره وذكر هنا
ان المراد باستواء الحصول عدم اختلافه وذلك قد يكون بانتفاء الحصول كما في الذاتيات وقد يكون
بتحقق الحصول وانتفاء الاختلاف كما في العرضيات المتواطئة وانت وكل من سلم فطرته يعلم ان سماجة
هذا الكلام فان اطلاق التساوي على هذا المعنى غير متعارف اصلا ثم لا يخفى ان الشايع ادعى
ان الدليل الدال على خروج المشكك يدل بعينه على خروج الغير المجعول اذا كان متفاوت الحصول
واشار بذلك الى ما سينقله من ان اقوى ما ذكره انه اذا اختلف الماهية او الذاتي في
الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة فان ذلك جار في المفهومات المختلفة الحصول سواء كانت مجعولة
او غير مجعولة ولا شك ان ما ذكره هذا القائل على تقدير استقامته لا يدفع هذا الدليل قوله واقوى
ما ذكروه الخ قلت في الحواشي التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان
اما انتفاء الاوليين في الذاتيات فلاستواء نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له واراد به عدم الاختلاف
بالاولوية والاقدمية فان هذا الغرض فرع بخلاف الاختلاف في الشدة والضعف والزيادة
والنقصان ولهذا ذهب بعض الحكماء الى وجود الذاتيات الاختلاف فيهما فيحتاج الى الدليل
ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض لجواز كونه اولى بالنسبة الى بعض بان يكون مقتضى
ذاته او اقدم بان يكون اتصافه به علة الاتصاف الآخر به ولا يجري مثل ذلك في الذاتيات
وهو ظاهر كيف والذاتيات غير مجعولة واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا
على شيء ليس في الاضعف والانقص او لا وعلى الثاني لا يكون فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك
الشيء معتبرا في الماهية او لا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص تلك الماهية وعلى الثاني
لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض ولا شك ان النقض بالعارض لا يتاتى هنا
ايضا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض فان قلت اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض
معين فلا يكون ذلك الا بان يتصف باحدهما سوادا اشد وبالآخر سوادا اضعف فسوادان كان

التفاوت

التفاوت بين السوادين في نفس ماهية السواد او اجزائها لزم التشكيك في الماهية والذاتي وان كان
في امر عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد بل فيما يعرضه وهو خلاف المفروض
على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا فاذا فرضنا السوادان اما ان يتحدا في نفس الماهية او يختلفا
فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذاتيات كما قررتم والتفاوت في عارضهما خلاف
المفروض وعلى الثاني لا يتصور لكون احدهما اشد من الآخر ضرورة ان الماهيات المتباينة لا يتفاوت
بعضها على بعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد قلت المفردات المختلفات
بالشدة والضعف مشتركان في الماهية الجنسية مختلفان بالفصل المنوع عندهم فان الشدة
والضعف مستندان الى منوعيهما والقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة
الى موضوعها كالاسود مثلا بالنسبة الى الجسمين وذلك ممنوع ولعل الى آخر ما ذكره من الحاشية
فليرجع اليها من اراد الاطلاع عليه قيل فيه بحث اذ نسبة الذاتي الى افراده ممنوع وهل الكلام
الآتي انه لا يلزم استواء نسبة الماهية يكون متواطئا او لا يلزم ذلك حتى يجوز كونه مشككا
ولو سلم استواء نسبته اليه لكن ذلك في نفي اقسام التشكيك عنه اذ في كل قسم منها يعتبر
اختلاف النسبة والعجب انه خص هذا بنفي الاوليين اقول قد عرفت ان المراد بالاستواء هو المعنى
المستلزم لنفي الاقدمية والاولوية فبطلان التشكيك بهذين الوجهين بين لا يحتاج الى
الدليل وما ذكره في خصوصه الدليل تنبيه والقرينة على هذا التخصيص سياق العبارة حيث فصل
بين هذين القسمين والقسمين الاخيرين واستدل على بطلان الاخيرين دون الاوليين بل اقتصر
فيهما على التنبيه المشتمل على تفصيلهما وقد كنت نبهت اولا على ذلك في الحاشية ثم ادخلته في
اصل الحاشية فكانه لم يطلع على ذلك او لم يلتفت اليه توجيها للاعتراض ثم قال صاحب القيل
وايضا عدم جريان العلية في الذاتيات ممنوع الا يرى انهم حكموا بان الشيء ما لم يصر
حيوانا لم يصر انسانا وما لم يصر انسانا لم يصر زيدا وبحثا دات الاشد مشتمل على امر زائد غير
معتبر في مفهومه بل معتبر في حصوله في افراده ولا نسلم انه لا يكون بينه وبين الاضعف
اختلاف فان الاختلاف المعتبر في المقصود بالتشكيك ليس الا في حصوله في الافراد كما نقلنا
عن العلامة المحقق انفا وهو حاصل هناك لا في نفس مفهومه حتى اذا كان مفهومه الكل
لم يكن بينهما فرق ولا نسلم ان في الغرض على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض اذ الغرض
ان الاختلاف في عارض معين هو المقول بالتشكيك والتقدير الاخير ان يكون الزايد
معتبرا فيه فلم يكن هو في نفسه اختلافا كما في الذاتي بعينه اقول معنى ما ذكره التقسيم
ان الجنس العالي كالجوهر مثلا لم يتحصل كما يتحصل الاجناس التي تحته كان ينضم اليه فصول

بالجسم فيصير جسماً لا يحصل جنساً متوسطاً كالحيوان ثم الجسم ما لم ينضم اليه فصل الحيوان ولم يصر
حيواناً لا يحصل نوعاً حقيقياً كالانسان فالعلية انما هي للفصول المتقومة للسافل المتقومة
للعالي بالنسبة الى تحصل العالي وليس تلك الفصول ذاتية للماهية لما هي محصلة لها بل هي
عرضية بالقياس اليها كما هو المشهور بين اهل الصناعة فانها خاصة غير شاملة فليس ثبوت
الذاتيات لما هو ذاتي له معللاً كيف وقد عد ذلك من خواص الذاتي انه لا يعلل سلمنا ان بعض الذاتيات
يعلل ببعض بمعنى ان بعض الذاتيات للشيء علة لثبوت بعض آخر منها لذلك الشيء لكن ليس ذلك
بموجب التشكيك لان التقدم والتاخر في التشكيك انما يعتبر في امر يحمل له تباينة لا لحمل
بعضها على بعض التي امور مختلفة بالعموم والخصوص كما نص عليه الشيخ فيما نقلنا عنه سابقاً
على ان ما ذكر من منع عموم جريان الدليل في الذاتيات غير موجهة لان دعوى جريان الدليل
فيها نقض اجمالي والجواب عنه بمنع جريان الدليل ومقابلة المنع بالمنع خارج عن اداب
البحث لكن مثل ذلك شايع عنه واما ما اختياره ان الاشد مشتمل على امر زايد غير معتبر في
مفهومه معتبر في حصوله فلا يجد به نفعاً لانا نورد في الحاصل في ذلك الموضوع من مبداء
الاشتقاق سواء كان فرداً منه او حصة مثلا نقول السواد الحاصل في الجز اما ان يكون
مشتملا على امر لا يشتمل عليه سواد جسم آخر دونه في السواد الحاصل في التحديد وما ذكر
من منع عموم جريان الدليل في العرضي على التقدير الاخير فقد ذكرناه بعينه في الحاشية
ثم اوردنا ما هو التحقيق ولم ينقل المعترض بتمامه واورد هذا الايراد علي ومثل ذلك ليس من دأب
المحصلين ثم ايراد بصورة المنع من دوايد المعترض وهو غير موجه كما عرفت ثم نقل
هذا المعترض عن بعض الفضلاء انه قال في هذا المقام ان اختلاف الذاتي في افراده بحسب
الشدة والضعف لو اوجب تعدده في تلك الافراد بناء على ان المقتضي لذلك الاختلاف
هو الذاتي لاوجب اختلاف العارض في افراده تعدده ايضا بناء على ان يقتضي لذلك
الاختلاف العارض فيلزم ان ذلك العارض ايضا مشككا والتفرقة بان الاختلاف في صورة
الذاتي يكون مستنداً اليه وفي صورة العارض يجوز استناده الى موضوعه تحكم محض والحل ان
الاختلاف في الافراد يجوز ان يستند الى الفصول ان كان الذاتي جنساً لافراده والى المشخصات
ان كان نوعاً او فصلاً كما ان اختلاف العوارض بالتشكيك في افراده يستند الى ذوات
موضوعاتها لا الى نفسها واعترض عليه بان حاصل الاستدلال ان الذاتي لو كان في بعض افراده
شديداً وفي بعضه ضعيفاً مثلاً لم يكن معنى واحداً فيهما اذ الشديد لا يكون عين الضعيف فلم يكن متواطئاً
مقولاً بالتشكيك عليهما بل يكون في كل منهما معنى آخر وهذا منقوض بالعارض فانه لو كان العارض

شديدا

شديداً في بعض فرد وضعيفاً في آخر لم يكن معنى واحداً فيهما فلم يكن معنى واحداً مقولاً بالتشكيك
عليهما وليس الكلام في ان سبب الاختلاف يكون ماذا ولا في ان الاختلاف بواسطة
اقتضاء الذاتي بل في ان اختلافه مستلزم لتعدده بواسطة ان الاختلاف ينافي
الوحدة وعلى هذا لا يحتاج الى ما ذكر اقول قد حمل كلام الفاضل على جواب النقض ولا دلالة
لكلامه على ذلك بل هو تقرير للنقض الاجمالي وتقويته والحل المذكور في كلامه لجواب النقض
تفصيلي وان حاصل كلامه انكم سلمتم التشكيك في الذاتيات وجوزتموه في العرضيات
مع انه لا فرق بينهما اذ كما يجوز اختلاف العوارض بحسب اختلاف المعروضات من غير تفاوت
في مفهوم العارض كذلك يجوز التفاوت بحسب اختلاف الفصول والتشخصات
من غير تفاوت في مفهوم ذلك الذاتي وكما يبقى وحدة المعنى في العارض بناء على ان الاختلاف
راجع الى اختلاف المعروضات ويستند اليه كذلك يجوز ان يبقى وحدة المعنى في الذاتي
ويكون الاختلاف مستنداً الى الفصول والتشخصات هذا مؤدى كلامه وليس جواباً
عن النقض اصلاً كما حمله عليه بل تقوية له فظهر انه في واد وهو في واد وشتان
ما بين المريد والمراد ثم قال هذا المعترض ولي عن هذا صفحاً ويبقى ان الذاتي بماذا
لا يكون مقولاً بالتشكيك فنقول قد عرفت بما نقلناه آنفاً عن العلامة المحقق ان الاختلاف
المعتبر في التشكيك راجع الى وقوع الكلي وحصوله في افراده فاذن لا بد ان يكون للمشكك
حصول في افراده ثم حصول له في افراده بحسب نفس الامر ممتنع لانه محمول عليها مواطاة وذلك
يقتضي اتحادها فيها كما حقق في موضعه والمتحدان حيث لا يتحد لا يمكن حصوله لاحدها
في الآخر بل بحسب اخذ الشيء بنفسه من غير اخذ غيره معه فان القوم قد ياخذونه بهذا
الوجه ويثبتون احكامه مثلاً يقولون الماهية لا يخلو في نفس الامر عن الوجود والعدم
وهي في نفسها لا موجودة ولا معدومة واخذ الشيء بهذا المعنى قد يسمى الاعتبار الذهني
فاذا اخذت الافراد بذواتها ولم تؤخذ معها غيرها لم يجدها العقل مجردة عن الكلي المشكك
ثم يعرض لها الكلي المذكور لها بعروض مبداء لها في الخارج ان كان له مبداء كالاسود
فان زيداً اذا اخذ بذاته اسود فاما باعتبار خارج عنها سوى بان كان مبداء من
الاعتبارات كالوجود المعدوم فان الوجود والعدم من الاعتبارات المنتزعة
والوجود هو الماهية لا وجودها بل يتحد معها الوجود كما ان المعدوم يتحد معه
العدم ولما امتنع حصول الذاتي كذا الذاتي بهذا الوجه ايضاً اذ لو جرد ذو الذاتي
بنفسها لم يكن في هذه المرتبة عارياً عن الذاتي لم يكن للذاتي حصول فيه اصلاً

لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني فلا يتصور اعتبار حصول الماهية فيه بخلاف
العرضي فان له حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا ويجوز اختلاف الحصول باحد الوجوه
المعتبرة في التشكيك **اقول** فيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان غرض الاستاذ المحقق من الحصول
ما ذكره لم لا يجوز ان يكون مراده منه ما يلازم الوقوع على الافراد كيف لا وقد جعل
قدس سره الوقوع والحصول كليهما صفة الكلي والكلي ليس حاصلا في افراده بهذا المعنى
كما اعترف به وحمل الوقوع على الافراد على ما هو صفة للكلي والحصول فيها على ما هو
صفة لمبدائه تعسف يمجه الطبع السليم **واما ثانيا** فلانا لا نم ان حلول الماهية في حد ذاتها
في العوارض مع عروضها لها في نفس الامر يصحح حصول تلك العوارض للماهية ولا حصول
مباديها فيها كيف وقد صرح بان الوجود لا عروض له للماهية بحسب نفس الامر اصلا
اذ على هذا التقدير يكون الماهية في بعض المراتب عارية عن الاتحاد لمفهوم في بعضها متحدة
معه من غير حصول له بنفسه او بمبدائه فيها في نفس الامر فبقى الاعتبار العقلي الذي
لا يطابق نفس الامر في حصول مبدائه ولا يجري فيه في الذاتي ايضا اذ يمكن اعتبار الانسانية
في افراد الانسان كما اعتبر الوجود في افراد الوجود وكون افراد الانسان لا ينفك عن الاتحاد
بمفهومه في شيء من المراتب وافراد الوجود ينفك عنه في بعضها لا يجدي نفعا لاشتراكهما
في جريان الاعتبار الذهني وعدم حصولهما في نفس الامر **واما ثالثا** فلان قوله بخلاف
العرضي فان له حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا غير مسلم فان العرضي هنا بمعنى
الخارج المحمول والمحمول متحد مع الموضوع كما ذكره ولا حصول له فيه في الواقع كما اعترف به
والاعتبار الذهني الذي لا يطابق الواقع يجري في الذاتيات ايضا كما عرفت **واما رابعا**
فلان ما ذكره على فرض صحته انما يدل على ان التشكيك بحسب الاصطلاح لا يجري في الذاتيات
ولا ينفي اختلاف الماهية في الافراد لان محصل ما ذكره ان المعتبر في التشكيك هو حصوله
في افراده والتفاوت فيه والحصول منتف في الذاتيات فلا يكون هناك تفاوت
في الحصول فلا يكون تشكيكا ويبقى الكلام في انه لم لا يجوز تفاوت نفس الماهية
في افرادها بان يكون الماهية بنفسها في بعضها ازيد واشد منها في بعضها كما
اورده صاحب الاشراق ولا مرية في ان ما ذكره لا ينفي هذا الغرض وقد
فصلنا الكلام في الحواشي بحيث يندفع الشبهة المتعلقة بالمقام باسرها **قوله**
واثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهيات والوجود المطلق وحصصه الخ
قال بعض الفضلاء ان في افراد الوجود المطلق طبيعة نوعية لها على ما هو

الحق

الحق امور متخالفة الحقايق كما نص عليه المحققون لاتصافها بلوازم الماهيات
المتخالفة فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة ووجود الممكن يحتاج اليها ولا شك
ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهية وكذا لا بد ان يكون في موجود امر وراء الحصة
والا كانت متوافقة الماهية اذ الكلي بالنسبة الى الحصة نوع كما نص عليه في المنطق
واذا ثبت فرد ما من الوجود وراء الحصة فقد ثبت في كل موجود خاص فرد وراء الحصة
اذ البديهة لا تفرق بين وجود وموجود في ثبوت ذلك الامر وعدمه واعترض عليه
المنصف للاعتراض اما اولا فبان ذلك مصادرة على المطلوب فانه استدلال على
ان للوجود افرادا في الماهيات بان لها افرادا موجودة فيها متخالفة اللوازم فمن لا يسلم
ان للوجود فردا كيف يسلم ان له افرادا متخالفة اللوازم واما ثانيا فلانا لا نسلم
ان المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجبي ووجود الممكن بل المستغني
عن السبب والمحتاج اليه هو الواجب والممكن لا وجودهما لانه امر عقلي انتزاعي كما مرت
اليه الاشارة واما ثالثا فلانه لو كان للوجود افراد في الماهيات لكان ثبوت فرد الوجود
للماهية فرعا لثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء للاخر فرع على ثبوت الاخر فيكون
لها ثبوت قبل ثبوتها **اقول** حاصل كلام الفاضل المنقول عنه هو الاستدلال بكلام
المتاخرين على ان للوجود افرادا متخالفة الحقايق فانهم صرحوا بان الواجبي مستغن عن
العلة ووجود الممكن محتاج اليها ولما كان الاحتياج والاستغناء من لوازم الماهية والحصص
متحدة في الماهية فلا محالة يثبت له فرد سوى الحصة وقوله ان افراد الوجود
امور متخالفة الحقايق هو تحرير الدعوى والدليل عليه قوله لاتصافها بلوازم
الماهية المتخالفة الخ وليس في ذلك مصادرة على المطلوب اصلا بل هو استدلال
بمقدمتين احديهما اختلاف الوجودات في الاحتياج والاستغناء وثانيهما ان
الاحتياج والاستغناء من لوازم الماهية وزعم ان كلا المقدمتين مسلمتان عندهم
وما ذكره في سند منع كون المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجبي
ووجود الممكن من ان الوجود امر عقلي انتزاعي من غير مستقيم اما اولا فلانه لا يجري
في الوجود الواجبي الذي هو عينه فانه حقيقي لا اعتباري تعالى عن ذلك واما ثانيا
فلانه كما يسند الحاجة الى السبب الى ذات الممكن باعتبار احتياجه في كونه موجودا
كذلك يسند الى وجود الممكن باعتبار كونه وصفا له وثابتا له وكونه امرا عقليا انتزاعيا
لا ينفي عدم احتياجه الى السبب في ثبوته لغيره لمعنى صحة انتزاعه عنه اذ لا فرق بين الامور العقلية

و الخارجية في ان اتصاف الشيء بهما وثبوتهما لغيرهما محتاج الى السبب على ان كلام هذا الفاضل
مبني على المقدمات المذكورة في كتب المتأخرين وهم مصرحون باسناد الاحتياج والاستغناء
الى الوجوه بينهما ولى الواجب والممكن اخرى وكلاهما صحيح قد عرفت واما قوله لو كان
للوجود افراد الخ فنقول ايضا هذا الفاضل لان غرضه ان كلامهم مشعر بما ذكره وما ذكره العلة
على تقدير التسليم ليس منشأ كون الوجوب ذاتيا بل اتصاف الماهية بالوجود سواء
كان له افراد ولم يكن له الا الحصص وما ذكره المعترض من عدم اتصاف الماهية بالوجود
مصادم للبديهة على ان المتأخرين مصرحون بذلك الاتصاف وباتصاف الماهية بالوجوب
بالعلة بل الوجوب فانهم يقولون وجب بالعلة فوجد ولذلك يسمونه الوجوب السابق
في مقابلة الوجوب اللاحق هو الوجوب بشرط المحمول كما تقرر في موضعه فهذا الاشكال متوجه
عليهم سواء قالوا بان للوجود افرادا ولم يقولوا به فالجواب عن كلام هذا القائل ان يقال
ما ذكره المتأخرون من ان الاستغناء والحاجة من لوازم الماهية اراد به انهما من لوازم
الماهية المعروضة للوجود فلا يلزم اختلاف الوجودات بالماهية بل اختلاف الوجودات
فيها واستغناء وجود الماهية عن السبب واحتياجه اليه من لوازم الماهية فتدبر **قوله**
لانا لا نم ان المستقل هو الوجود الخ اوردت في حاشيتي انه ضبط انه هو منع في وظيفة
الاثبات لا المنع قال المعترض وهو ظاهر لكن ليس هذا المنع في كثير من النسخ ولا يلايم ما قبله
كما لا يخفى والمباينة هنا اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلان تعقل الشيء لا يستلزم
تعقل تعقله **اقول** هكذا وجدنا في النسخ التي وصلت الينا وكلامنا على ما فيها **قوله**
بعد ان يتم مقدمتان الخ ذكر في الحاشية انه لا استدراك في ذلك على هذا القائل لانه
قال هذا الدليل لو تم لدل وتوقف تمامه على المقدمتين لا يقدح في صحة ما ادعاه وانما كان
استدراكا لو اصطلح بعدم التمام الى المقدمتين واعترض عليه بان تمام الدليل يتوقف على مقدمتيه وعلى استجماعه
للشرائط المعتبرة في انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني والمقدمتان اللتان يتوقف زيادة
الوجودات الخاصة عليهما ليستا منهما فان مقدمتي الدليل هما ان الماهية واجزاءها معقولة والوجود
غير معقول وشرائط انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني هي الامور المعلومة المعتبرة في انتاجه
ومن البين ان تحقق فرد الوجود ومعلوميته على الوجه الممتاز عما عداه ليستا منه الا يرى انه
يصدق هذا الدليل فيما لا فرد له اصلا كان لو قال الماهية واجزاؤها معقولة والا شيء غير معقول
فتمام هذا الدليل ليس موقوفا على ان يكون للوجود فرد وراء الحصة ولا على ان هذا الفرد معلوم
لنا بوجه ممتاز عما عداه فظهر ان الدليل المذكور يتم بدون هاتين المقدمتين فلا يكون تقدير

تمامه

تمامه مستلزما لتقدير صدقهما اقول يمكن تقرير الدليل على ما ذكره المص هو ان نعقل الوجود ينفك
عن تعقل الماهية فاذا اجرى في الوجود الخاص يكون هذا الوجود الخاص ينفك عن الماهية
في التعقل ولا شك انه اذا لم يكن للوجود فرد لم يكن هناك وجود خاص فلم يصدق انفكاك
وجود الخاص عن الماهية في التعقل اذ ليس المراد بالانفكاك المأخوذ في الدليل مطلق سلب التعقل
عن احدهما مع العلم بالآخر حتى يصدق بانتفائه بل المعدول المستلزم لتحققه وذلك يكون فظهر
توقف تمام الدليل على المقدمة الاولى واما توقفه على المقدمة الثانية ما ذكره الشارح بعينه
وتفصيل المقام ان غرض الاستاد قدس سره ان هذا الدليل على تقدير تمامه يمكن اجراؤه في الوجود
الخاص انما يكون بوضع الوجود الخاص مكان الوجود المطلق فيقول انا نعقل الماهية مع
الجهل بالوجود الخاص وحينئذ يظهر توقف تمام الدليل على المقدمتين اذ لو لم يكن للوجود فرد لم
يصدق انا نعقل الماهية مع كون ذلك الفرد مجهولا على ما نبهنا عليه ولو لم يكن معلوما
بكنهه او بالوجه المميز عن جميع ما عداه لم نعلم انه غير معلوم عند تعقل الماهية وعلى التقديرين
لا يتم الدليل الذي ذكره وليس مراده قدس سره ان هذا الدليل يدل على زيادة الوجود الخاص
بدون تغيير في حد الاصغر فان ذلك مما لا يتوهمه عاقل وما اعترض به المعترض في الحاشية
الانية ليس هنا شيء وهو ان مقتضى ما ذكره الاستاد قدس سره انه بعد تغيير الحد الاصغر
الى الوجود الخاص لا يحتاج الى مقدمة اخرى كما انه لا يحتاج اثبات زيادة الوجود
المطلق الى مقدمة اخرى سوى المقدمتين المذكورتين في اصل الدليل فاذا كان الاثبات
في وجوده الخاص محتاجا الى المقدمتين ذكرهما الشارح لا يصح ما ذكره الاستاد قدس سره والجواب
ان مثل هاتين المقدمتين مما هو في الوجود المطلق فانهم اثبتوا الوجود المطلق بدليل
الاشتراك وكونه معلوما بالكنه بدليل البداهة فتمام الدليل بعد تغيير الحد الاصغر الى الوجود
الخاص انما يكون باثبات المقدمتين فليس في اجراء الدليل في الوجود الخاص مقدمة زائدة على
ما اعتبر في الوجود المطلق والتحقيق ان مراد الاستاد هو الدليل على الوجه الذي قرره
وهو انا نعقل الماهية ونشك في وجودها فانه لو كان الوجود الخاص
عين الماهية لم يتصور الشك في وجودها بعد تعقلها كما في الوجود المطلق ولا يرد عليه انه
يتوقف على المقدمتين اما على الاول فلانا لا نم ان مراده من الوجود الخاص هو الفرد الحقيقي
اذ يصدق على الحصة انه وجود خاص ولئن سلمنا ذلك يجوز ان يكون مراده قدس سره
انه على تقدير تحقق الوجود الخاص كما ذهب اليه القائلون به واما على الثاني فلانه
يكفي تصور الوجود الخاص بالوجه العام الذي ذكره اذ لو فرضنا الوجود الخاص بعينه لو صار

النزاع لفظيا ولا شك ان الوجه الخاص لو كان عين الماهية لم يبق الشك في وجوده او تعقلها
ولا يرد عليه انه على تقدير العينية لا يبقى الشك فيه كما لا يبقى الشك في كون الماهية نفسها
لما ذكرنا ان من الوجوه الخاص معلوم بين الامارة ونزاعنا في ذلك ومن ههنا يعلم انه لو قرر الدليل
على ما ذكره الشارح ايضا يندفع ايراده بما ذكرنا فتأمل **قوله** ان هذا الفرد المعلوم لنا بالكنه او بوجه
يمتاز عن جميع ما عداه ذكرت في الحاشية انه على التقدير يجوز ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم
واما على الثاني فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا قد علمناه بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ثم
ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما ولم نعلم ان الشيء المعلوم بوجه الضاحك معلوم
لجهلنا بان ما علمنا بوجه الضاحك بعينه هو الحيوان الناطق نعم انما يتم على هذا التقدير المختار في بيان
عين الماهية وذلك الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه كالانسان بالحيوان
الناطق مثلا ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما بالكنه لجهلنا بان الحاصل لنا هو كنه
الانسان فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا
عند تعقلنا به مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرته به لم نعم لو علمنا
ان ذلك كنهه لا يندفع ذلك ولعل هذا مراد الشارح ولا يبقى مثل ذلك الشك في التقدير الاول كما
لا يخفى بل غاية التكلف ان يقال المراد بالوجه الذي يمتاز به في التعقل عما عداه ولا يخفى ما فيه من
الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع
الايراد على تقدير كونه متعقلا بالكنه اذ تم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنهها ويبقى
الكلام في التقرير الاخير واعترض عليه بانه قد حكم الشارح بان اجزاء هذا الدليل في الوجه الخاص
يتوقف على العلم بالوجه الخاص اما بالكنه او بوجه يمتاز به عما عداه وذلك لان اجزاءه فيه
ان يقال الماهية واجزاؤها معلومة والوجه الخاص ليس بمعلوم والحكم الثاني متوقف
على العلم بالوجه الخاص اما بالكنه او بوجه يمتاز به عما عداه اذ لو لم نعلم كذلك لم نتمكن من الحكم بانه
ليس معلوما لجواز كونه معلوما ولم نعلم انه هو ولم نحكم بان معلومية الشيء مستلزم لمعلومية
لم يرد عليه ما ذكره من احتمال ان يكون معلوما على التقدير ولم نعلم انه معلوم وفي قوله وعلى
هذا فلا نعلم ان كنهه غير معلوم لنا ايهام العكس فالدعوى ان العلم بمغايرة الوجه الخاص
للماهية في هذا الدليل يستلزم العلم بكنه الوجه الخاص او بوجه بحيث يمتاز عما عداه لان العلم بكنه
الوجوه يستلزم لمغايرته للماهية ليتوجه عليه ما ذكره من جواز كون الوجه معلوما بالكنه
ولا نعلم المغايرة **اقول** هذا من العجائب له ليست عجيبا في هذه الايام فان كلامي صريح في انه على التقدير
ايضا لا نتمكن من الحكم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولا نعلم بمثل ما ذكره الشارح فلا يتم الدليل

بعض

بعض المقدمتين كما ادعاه الشارح بقوله ثم يعد ان ثبت مقدمتان فالاعتراض انما نشأ من سوء فهم المراد
من الايراد ايضا على تقدير عدم العلم بانه هو لا يتمكن من الحكم بانه غير معلوم فلا يتم الدليل بعد الضم
لاحتمال كونه معلوما ولم نعلم انه معلوم لعدم العلم بان المعلوم هو والحاصل ان عدم العلم بانه
هو يوجب عدم الجزم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولم نعلم انه غير معلوم لعدم العلم بخصوصه وليس فيه
ما توهم ان مدار الايراد على ان الشارح حكم بان معلومية الشيء مستلزم لمعلومية معلومية
وما ذكره من ايهام العكس ونحو توهم العكس رد ذلك لان الشارح ادعى تمام الدليل بعد ضم المقدمتين لا عدمه
لقيام الاحتمال القادح في الحكم بان الوجه الخاص غير معلوم والايراد انه لا يتم بعد ذلك ايضا
لقيام ذلك الاحتمال بحاله **قوله** بالكنه او بالوجه في حاشيتي ان معنى تصور الشيء بالكنه هو ان يكون
هو بنفسه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق عليه على وجه
يمكن التوجه به الى ما يصدق عليه فالمرأة والمرئي في الاول متحدان بالذات وفي
الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض ويجمع ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او في ذاته
اقوى من اتحاده بالعرض كالصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك
الاتحاد هو قيام مبدأ الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا وهو نوع اتحاد هو مطلق الاتحاد وهو مشترك
بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في
كان ذاتياته موجودة فيه بالعرض لذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجوه الكاشفة
للماهية المعروضة غير عارض للعرض فانه مغاير لها بحسب الماهية والحمل نعم له نوع علاقة وارتباط
فيتصف بالاتحاد به بوجه ما نظرا في اتحاد العقل والثلج مثلا من حيث عارض البياض وكان وجوه الماهية
في الخارج بسبب عرضياتها بالعرض كذلك وجوه عرضياتها في الذهن بسبب اتصالها بالعرض اذا التفت بها اليها لا بمعناها
بحيث ينطبق عليها فبينهما اتحاد في الوجودين واعترض عليه اما اولا فبان المقصود بالوجه لو لم يكن متمثلا في الذهن
لم يكن معلوما الا ان العلم عبارة عن المتمثل على ما حقق في موضعه واذا لم يكن معلوما لم يمكن التوجه اليه بالعرض او الصادق عليه
ولا بغيره لامتناع التوجه الى المجهول واما ثانيا فلان الفرض كالكاتب لو كان مغايرا للانسان مثلا في الماهية
والحمل في الخارج لم يكن عينه فلا يصح ان يقال احدهما هو عين الآخر على ما يقتضيه حمل المواطأة ولو كان
بينهما نظرا بالقطن والثلج من العلاقة والارتباط لا يستقيم بذلك ان يحكم باتحادهما في مفهوم ما لا
بان احدهما عين الآخر الا يرى انه يصح ان يقال القطن والثلج متحدان بالمحمول ولا يصح ان يقال احدهما
عين الآخر وما حسبه بعضهم من ان حمل المواطأة بالعرضيات بمعنى آخر فيجيء ابطاله وبعضهم انهم
حرفوا القضية عن خصوصية المواد وعمموا عنها بحروب ولو كان لها معنيان كيف يتمشى هذا
واما ثالثا فلانه اذا اراد بقوله وجوه الماهية في الخارج بسبب اليها على سبيل التجوز فلا غاية

فيه وان اراد انه ينسب اليها حقيقة واتصافها بذلك الوجود فهو كلام خال عن التحصيل اذ لا معنى لوجود الشيء بوجود غيره وان اراد امرا آخر فلا بد من بيانه لنتبين حاله وكذا الكلام في نسبة وجود العرضيات الماهية في الذهن اليها وقد اما الاول فمندفع بانه كما ان الوجه معلوم بالعرض يعني انه قد علم ما له اتحاد معه في نحو من انحاء الوجود كذلك هو متمثل بالعرض بذلك المعنى وكيف يتوهم انه اذا علم الكاتب كان كنه الانسان متمثلا في الذهن مع انه ليس في الذهن الا صورة الكاتب وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يكن التوجه اليه يندفع بما ذكرنا من ان المراد بالتوجه ملاحظة الوجه على الوجه الذي ينطبق عليها واما اذا لاحظنا الكاتب مثلا على الوجه الذي ينطبق عليها فانا اذا لاحظنا الكاتب مثلا على الوجه الذي يعبر عنوانا لافراده كما في قولنا كل كاتب كذا فقد لاحظناه على ذلك الوجه بخلاف ما اذا لاحظناه على الوجه الذي لا يصلح لذلك كما في موضوع القضية الطبيعية وهذا هو الفرق بين العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه لا ما يتوهمه القاصرون من ان الفرق بينهما بحسب الذات اذ المعلوم في الصورتين بالحقيقة هو الوجه لكن في الصورة الاولى لم يلاحظه من حيث يصلح للانطباق بخلاف الصورة الثانية واما الثاني فلان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم من ان يكون اتحادا بالذات او بالعرض الا يرى انه قال في التجريد بعد ذكر اقسام الوحدة والهو هو على هذا النحو فقد صرح بان مفهوم القضية مطلق الاتحاد وقد عبر المحقق عما عن اقسام الوحدة المقارنة للمغايرة بالحمل كقولهم القطن هو الثلج في عارض البياض كما في في التعليم الاول بحسب ترجمة حنين ابن اسحق ثم الفارابي خصص الحمل ببعض اقسام الاتحاد وقد فصلنا ذلك في مواضع من حواشينا وجعل الحمل في الوضعيات بمعنى آخر وان كان غير مستقيم فيه لم يقل به احد ما يقول به هو ان مصداق الحمل مختلف لا معناه اذ من المناقشة واما الثالث فلظهور ان الشيء الاول من التحديد ولا يذهب الوهم الى غيره كما في سائر صور الاتصاف بالعرض كالحركة التي تنسب الى جالس السفينة بالعرض وغيرها وليت شعري لماذا صح عدم التبادر في الصورة التي ذكرناها مع شيوع صور الاتصاف بالعرض وجريان المقدمة المذكورة فيها من غير فرق على ان القاعدة ظاهرة والجواب عن هذا الدليل وتبيين انفكاكه الى ما اعترض عليه بان هذا الجواب غير سديد لان حمل الذاتيات على الماهية المجملة وهي التي يحصل الحد الحد تفصيله ويكون جوابا للسؤال بما هو عن افراد النوع من غير ذاتية لا يحتاج الى الاستدلال بل ضروري مثلا اذا لاحظنا

(margin: لوجوده; نسبة; بكون; المراد)

اذا لاحظنا الماهية المجملة الانسانية المعبر عنها في لغة العرب والفرس بلفظ بشر ومردم و جعلنا ذاتياتها كان حملها عليها باسرها ضروريا وقس عليه سائر الماهيات وهذا هو الذي عد في خواص الذاتي لان حمل الذاتيات على الماهية المفصلة لا يحتاج الى الاستدلال لان العرضيات ايضا كذلك مثلا كما ان الحيوان الناطق حيوان وناطق ضرورة كذلك الحيوان الماشي ماش ضرورة و ح يتم الدليل من غير احتياج الى تعقل الماهية بكنهها نعم تقرير الدليل الاول على ما اختاره الشارح يتوقف عليه فان قلت يحتمل ان يكون تلك الماهية المجملة نظرية فيكون حكمها حكم الكنه قلت تلك الماهية المجملة من حيث هي مجملة معلومة بالبديهة غالبا وينتقل الذهن الى المبادي بالكسب اما بالحد فلانه يوصل الى تفصيلها لا اليها مجملة واما بالرسم فلانه يوصل الى وجه عرضي لا يقع في جواب ما هو ذلك يقع فيه وهي معلومة من حيث وضعت اسامي الماهيات كالانسان والفرس بازائها فهي معلومة بالضرورة سلمنا توقف الدليلين عن تعقل الماهية بالكنه لكن ذلك لا يقدح في الاستدلال اصلا لان حمل الوجود على كنه كل ماهية اذا اخذت بذاتها من غير التفات الى ما هو غيرها مقيد ومحتاج الى الاستدلال بالضرورة غاية الامر ان بعض تصوراتنا ذهنك الحكمي وهو كنه الماهية نظري في الاغلب ومن البين ان الحكم الضروري الذي يكون بعض اطرافه كسبيا يصح الاستدلال به ولا يصح ابطاله ومنعه بذلك مثلا اذا قلت كنه الانسان مركب من امور لا يمنع ولا يبطل هذا الحكم بان تصور كنه الانسان نظري وما نحن فيه من هذا القبيل قيل يجوز ان يكون الماهية المجملة مع ذكر بعض يكون حمل الوجود عليه بالقياس اليها محتاجا الى الاستدلال ولا يكون بالقياس الى ما هو كنهه كذلك كما اذا تصورنا الانسان بالضاحك لا يكون حمل الحيوان عليه ضروريا وفيه بحث اذ لا يجوز مثلا تصور الانسان والضاحك كما بيناه في حاشية المطالع بل المقصود ح هو المفصل ح هو الضاحك والحكم عليه يسري منه الى الانسان بالعرض وعلى تقدير جواز ذلك يكون الحيوان بالقياس اليه عرضيا ولم يكن ما نحن فيه اقول من الامور الشائعة بين القوم ان الفرق بين الحد والمحدود بالتفصيل والاجمال بمعنى ان الحد مفصل والمحدود مجمل ولم يقل بعكس ذلك احد سوى هذا المعترض وما ذكر في جواب السؤال المصدر بقوله فان قلت لا يقع جوابا عنه اذ السؤال احتمال النظرية والجواب ان الغالب هو البداهة وغلبة البداهة على تقدير التسليم لا ينافي احتمال النظرية بل يستلزمه كما لا يخفى وكون الحد موصلا الى التفصيل لا الى المجمل خلاف ما تقرر في الصناعة كما مر وعدم وقوع الرسم في جواب ما هو ممنوع كما سبق ووضع اللفظ بازاء المعنى يستلزم تصور ذلك المعنى

(margin: اه)

بوجه لا يكنهه الا ترى انك اذا رايت شبحا من بعيد امكنك ان تضع لفظا بازائه
قبل ان يحصل عندك حقيقته وقوله سلمنا توقف الدليل تنزل عن منع غير
موجه لا كلام الشارح حاصله منع المقدمة القائلة بافادة الحمل والحاجة الى الاستدلال
على تقدير التصور بالكنه لا توقف الدليل على تعقل الماهية بالكنه وتحريره اصلا
يتم لو كانت الماهية متعقلة بكنهها ومع ذلك كان حمل الوجود عليها مفيدا فا
يحتاج الى الاستدلال واما الان فيحتمل ان يكون افادة الحمل والحاجة الى الاستدلال
لعدم تعقل الماهية بالكنه فالافادة والحاجة انما تدلان على المطلوب لو كانت الماهية
متعقلة بالكنه وظاهر ان المنع الذي تنزل عنه المعترض مع انه ليس على قانون التوجيه
لا ربط له بكلام الشارح ودعوى البداهة في الافادة والحاجة على تقدير تصور الماهية
بالكنه غير مسلم بل قال في التلويحات واجب الوجود ذاته لا يمكن ان يتصور الا بوجوه
وما ذكره من ان المتصور هو الضاحك والحكم عليه يسري منه الى الانسان بالعرض
هو ما ذكرناه انفا واعترض عليه فليس ذلك من حسنات حاشيته على المطالع شكر
الله سعيه ثم الترديد الذي ذكره على ما ذكرته في كون ذي الوجه معلوما بالغرض بوجه
بعينه فيما ذكره ههنا قوله اذ معناه ان ما ثبت له الوجود قلت في الحاشية
اذا اخذت النقيض السالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق
العنوان على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها بانتفاء صدق العنوان وان
اخذت معدولة فصدق قولنا السواد ليس بموجود معدولة ممنوع عند الخصم و
اعترض عليه بان الحكم في المحصورة والمهملة على المتصف بالعنوان بالفعل او بالامكان
على الخلاف المذهبي كما هو المشهور والحكم في السالبة على ما هو عليه الحكم في الموجبة والا
لم يكونا متناقضين فقولك السواد ليس بسواد كان حكما بسلب السواد عن المتصف
وهو المعنى بالحكم باجتماع النقيضين واما قوله صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان
على الافراد في نفس الامر فان اراد به ان العنوان قد يفارق عن الافراد فيها وصدق
السلب بدون الايجاب فذلك ممنوع فيما نحن فيه اذ العنوان ذاتي للمتصف
به فكيف يصح ان يفارقه ولذا اراد ان السلب يصدق فيها بانتفاء المتصف والوصف
معا حتى اذا انتفى السواد راسا يصدق ان السواد ليس بسواد فذلك ممنوع اذ الحكم
على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد فاذن ليس بسواد يصدق ان المعدوم
ليس بسواد لا ان السواد ليس بسواد اذ الحكم في السالبة على ما حكم عليه في الموجبة لكن صدق الموجبة

صدق العنوان بخلاف السالبة فان صدقها قد يكون بانتفاء صدق العنوان و
فرق بين الحكم وصدقه وذلك مما لا يخفى على المتدرب في المنطق وتوضيحه ان السلب رفع
الايجاب فصدق قولك السواد سواد يستدعي صدق السواد في نفس الامر على شيء اما اذا ورد
حرف السلب عليه وقيل ليس السواد بسواد فصدقها قد يكون بانتفاء صدق السواد على شيء من
الاشياء وهو ظاهر لا سترة فيه وقوله الحكم على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد من قبيل
اشتباه الصدق بالحكم اي الحكم في السالبة على السواد لكن صدقها يكون بعدم السواد فالحكم في الايجاب
والسلب كليهما على مفهوم واحد هو السواد لكن صدق الايجاب يقتضي تحققه بخلاف صدق السالبة
ولذلك اشتهر بين القوم ان المعدوم يسلب عنه جميع المفهومات حتى نفسه كان مناقضا لتلك القضية
الصادقة الخ في حاشيتي ان القضية الصادقة في نفس الامر هو ان السواد سواد بالضرورة ما دام موجودا
باحد الوجودات اذ السواد المعدوم ليس بسواد على ما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع
وان السالبة تصدق بانتفائه فاذا كان الوجود عين السواد كان الصادق ان السواد سواد
ما دام سوادا او قولنا السواد ليس بموجود على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس بسواد
حين هو سواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود لا لا زماله وانما يكون عين قولنا
السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك م وبوجه اخر قولنا السواد ليس بموجود انما
يصدق في السواد المعدوم وهو كما انه سواد وهو موجود ثم ذكرنا وجه التفصي عن هذه
الشبهة كما يظهر عند الرجوع الى الحاشية ولم ينقله المعترض فاعترض عليه بانه لا يلزم من كون الحكم
بالسوادية على السواد المعدوم انه يختص الحكم بالسوادية على السواد الموجود ليكون الصادق
هو ان السواد سواد ما دام موجودا او ما دام سوادا لان السواد في نفسه مع قطع النظر
عن الوجود والعدم سواد كما قرروا في قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي
فاذن يصدق قولك السواد سواد بلا تقييد بما دام موجودا او ما دام سوادا ويكون
سلب السواد عنه تناقضا ولا يلزم من كون السوادية في حال الوجود ان يكون الحكم
بالسوادية مقيدا به والا لكان لكل قضية موجبة مقيدة بهذا القيد وليس كذلك
ولا خفاء في ان تقيد الموضوع بالعنوان لا يعتبر الا اذا كان العنوان من عوارضه
اما اذا كان نفسه كما فيما نحن فيه فلو قيد به لزم تقييد الشيء بنفسه وهو خال عن التحصيل
ومدار كلام هذا القائل ههنا على ذلك اقول قد خلط صدق الحكم بنفس الحكم
اذ ما ذكرناه هو ان سلب السواد عن السواد انما يصدق في السواد المعدوم لان
الحكم يختص بالسواد المعدوم او الموجود فقوله لا يلزم من كون الحكم بالسوادية على السواد

الموجود منع لمقدمه لبت لهاعينا ولا اثر فى كلامى وما ذكره من ان السواد فى
نفسه مع قطع النظر عن الموجود والعدم سواد ان اراد انه يصح الحكم عليه من غير ملاحظة
الوجود والعدم فمسلم ولا يجديه وان اراد انه يصدق سواء كان موجودا او معدوما
فغير مسلم اصلا وهو بنا فى ما تقرر عندهم من ان الوجود متقدم على جميع الذاتيات
اذ ما لم يوجد لم يكن سوادا بل صرح فى بعض ما حشى به الكتب ان العقل يحكم بانه
وجد فصار انسانا واذا كان كذلك فكيف يكون السواد مع قطع النظر عن الموجود
سوادا ومعنى كلام القوم ان يعقل ان يعتبر السواد مثلا فى نفسه ولا يلاحظ معه
شيئا من العوارض والاوصاف ويجده خاليا عن الذاتيات لا ان الحكم بانه متحد
مع شئ من المحمولات بدون الموجود وقوله لا يلزم من كون السوادية فى حال الوجود
ان يكون الحكم بالسوادية معتدا به منع لمقدمة لم يدعها احد كما مر اذ ما ذكرناه هو
ان صدق الحكم بالسواد على السواد مشروط بوجوده لا ان الحكم متقيد به واين احدهما
من الاخر فاذا كان السواد وغيره صادقا على شئ بشرط ما صح الحكم عليه بدون
القصد لكن يكون صدق ذلك الحكم مشروطا به وبذلك يفرق بين الضرورية الازلية
والضرورية بشرط الوجود التى يسميها المنطقيون ضرورية مطلقة ويفسرونها بما
حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع ما دام موجودا كما تقرر فى موضعه ثم انا قد
ذكرنا وجه التفصى عن ذلك فى الحاشية وتركه المعترض وحام حوله لبعد قوله
مما ذكر ان تقيد الموضوع بالعنوان انما يعتبر اذا كان العنوان من عوارضه هو
بعينه ما ذكرناه فى الجواب من ان ذلك غير متمش على تقدير العينية وقد ادعى
المعترض مع ادنى تغيير فى اللفظ **قوله** الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص
للوجود المطلق اعترض عليه بانه غير مسلم اذ لو كان فردا للوجود المطلق عند
الحكما كان الوجود موجودا فى الخارج عندهم كما نقله الشارح انفا عن الشيخ
الفارابى ان الوجود ليس بموجود والحق انه تعالى ليس فردا للوجود عندهم بل هو فرد
للموجود لكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت لا الشئ الموجود وهذا هو
المراد بقولهم ماهيته نفس انيته لا ان ماهيته هو الوجود يرشدك الى ذلك تصفح
كلام الشيخ فى الهيات الشفاء وسيجئ تفصيل ذلك **قوله** الذى يرشد اليه كلام الشيخ
وغيره فى الشفاء وغيره ان الواجب تعالى وجود خاص قائم بذاته فهو موجود بذاته
مثلا لو قام بغيره كان وجود الغير موجودا به فاذا قام بنفسه كان وجودا لذاته

فكان

فكان موجودا بذاته كما انه تعالى علم وعالم لان العلم هو الصورة المجردة فاذا كانت قائمة
بغيرها كان علما كذلك الغير يصير به الغير عالما فاذا قام بذاته كان ذاته عالما بذاته
وقس عليه سائر الصفات كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم لو فرضنا الطعم مجردا
عن المادة كان طعما لنفسه وقال بهمنيار فى كتاب البهجة والسعادة لو قامت
الصورة بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فللوجود بالنسبة الى ذاته تعالى اسوة حسنة لسائر
صفاته بل لسائر الصفات فى ذلك اسوة حسنة بالوجود واما كون مفهوم الوجود من
الامور الاعتبارية وغير موجود فى الخارج فلا ينافى ان يكون له فرد موجود وكما ان
مفهوم الشئ والممكن ونظائرهما من المعقولات الثانية من الامور الاعتبارية يصدق
على الامور الموجودة فى الخارج مع ان تلك المفهومات غير موجودة فى الخارج وقد فصلنا
ذلك فى الحواشى وسيجئ تحقيقه مع تجريده عن الغواشى **قوله** او وجودها فالتوقف على
نفسه الخ فى حاشيته ان النظر فى هذا السؤال نقول تحصيل الحاصل اذ المقارنة لا تستلزم
التوقف اصلا وح فالجواب منع استحالة تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل انما
المحال تحصيله مرة اخرى واخرى واعترض عليه بان مجرد المقارنة وان لم يستلزم
التوقف لكن مقارنة الوجود مستلزم له للعلم بتقدم الوجود على سائر الصفات
وعلى تقدير تسليم ان يكون مقارنة الوجود ايضا غير مستلزم لتوقفه نورد المنع على
مقدمة الدليل انما يكون سببا للعدول الى دليل آخر اذا كان الآخر سالما عن المنع واختاره
غير سالم عنه لورود المنع على بطلان اللازم كما اعترف به **اقول** لا يخفى على من له ادنى
مسكة ان مقارنة الشئ للوجود لا يستلزم توقفه عليه وما يذكره المعترض فى كلماته من
ان الوجود متقدم على جميع الصفات حتى الذاتيات مم كما فصلناه فى مواضعه ولئن
فرضنا تقدم الوجود على سائر الصفات فالمفروض ههنا مقارنة الوجود للوجود نفسه ولا نم
انه يستلزم التوقف فالملازمة المذكورة فى الشرح لا وجه لها ظاهرا خلاف ما ذكرنا وكلامنا
فى الملازمة فورود المنع على بطلان التالى لا يقدح فى كون الملازمة التى ذكرناها اظهر **قوله**
وانما يلزم ان لو كان المفروض هو الماهية بشرط الوجود واعترض عليه بان المقدمة القائلة
بان ثبوت الصفة للشئ موقوف على وجود المثبت له قاعدة كلية بديهية لا يستثنى العقل
هنا صفة الوجود وهى تقتضى ان يكون معروض كل صفة هو الماهية بشرط الوجود
ويلزم من ذلك امتناع عروض الوجود للماهيات فى نفس الامر والتخصيص الذى لا عند

قائما

ان العروض على نحوين احدهما بحسب نفس الامر بان يكون هناك امر قايم باخر سواء كانا
في الخارج او في الذهن او احدهما في الخارج والاخر في الذهن كالعلم القائم بالذهن والثاني
بحسب اعتبار الذهن بان يكون الموصوف بحيث اذا اعتبره العقل بذاته ولم يعتبر معه غيره
يجده في هذه المرتبة خاليا عن الصفة ثم يجده بعد تلك المرتبة موصوفا بها كما ننبهناك عليه
فيما سبق والوجود يراد به المعنى المصدري المتبادر منه وقد يراد به مفهوم الموجود تسامحا
ولا يجوز عروض شيء منهما للماهية في نفس الامر لان عروض الشيء لاخر وثبوته له فرع الوجود
المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها هف وايضا مفهوم الموجود متحد مع الماهيات
في نفس الامر والمتحدان يمتنع عروض احدهما للاخر حيث اتحدا ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري
لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها
بلا ضميمة لكنها لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفا به لانه يجدها موجودا ولا يلزم من ذلك قيام
الوجود بها فان صدق المشتق لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به كما مر وسيأتي ايضا واما الوجود
الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الماهية اذا اخذها بذاتها
من غير ضميمة عارية ويجده في المرتبة الثانية قائما بها عارضا لها ولهذا يحكم بانه عرض عام
لها وقد نص على هذا بقوله وقيامه بالماهية من حيث هي هي فان قلت لماذا امتنع عروض مفهوم
الموجود وقيامه بالماهية في نفس الامر وذلك جائز في الاعتبار الذهني قلت لانهما في نفس الامر
امر واحد لا تعدد فيه اصلا ضرورة ان السواد الموجود مثلا في نفس الامر شيء واحد ذاتا ووجودا
فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالقيام وغيره واما في الاعتبار الذهني فهيهنا شيئان لان العقل
قد فصل هذا الشيء الواحد الى ماهية مقدمة وموجودة متاخرة عنها فتصور النسبة بينهما بهذا
الاعتبار وعلى هذا الايراد ما اورده لانا نختار ان المراد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود
ولا العدم معتبرا معها وقوله فهو اعتراف بالواسطة قلنا الواسطة بينهما في نفس الامر ممتنع لا في الاعتبار
الذهني فان الماهية اذا اخذت بذاتها ولم يؤخذ معها غيرها فهي لا موجودة ولا معدومة بمعنى ان
العقل يجدها في هذه المرتبة خالية عنهما ولا يلزم التناقض لان عروض الوجود لها في المرتبة التي بعد
هذه المرتبة لا فيها وهي حال انتساب هذه المرتبة الى ما في نفس الامر ولا يلزم تقدم وجود الماهية
على عروض الوجود لها هناك كما يلزم ذلك لو كان عروض الوجود لها في نفس الامر لان عروض الشيء
لاخر في نفس الامر مسبوق بوجود المعروض لا العروض بحسب اعتبار الذهن وذلك ظاهر اقول التحقيق الذي
لا محيد عنه ان اتصاف الشيء بالشيء لا يستلزم وجود الموصوف لا تقدم وجوده عليه ومن العجب ان القائلين

بالتقدم صرحوا بان اتصاف الماهية بالوجود متقدم على اتصافها بالوجود وسموا الوجوب السابق
بان اتصاف الماهية بالامكان متقدم على وجودها بمراتب وهل هذا الا تناقض وانت تعلم ان القضية
الضرورية هو ان موضوع الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا اذ لو لم يكن موجودا لصدق السالبة
التي هي نقيضها ضرورة ان المعدوم لا يتحد مع شيء من الاشياء واما تقدم وجود الموضوع على اتحاده
مع المحمول او اتصافه بمبدأ المحمول فمما لا تقتضيه ضرورة ولا برهان كيف وقد يكون المحمول نفس
الموجود او ما هو سابق عليه واما ما ذكره هذا المعترض وسماه تحقيقا لا محيد عنه فلا مصير اليه
اما اولا فلما عرفت من ان فيما ذكرناه من منع وجوب التقدم مندوحة عما ارتكبه من التعسفات
واما ثانيا فلانه صرح بالوجود بمعنى الموجود ليس عارضا للماهية في نفس الامر بل في اعتبار العقل
ومعلوم ان اعتبار العقل اذا لم يطابق نفس الامر كان كاذبا فالقول بعروض العرض للماهية يكون
كاذبا سواء اخذ بالمعنى المصدري او بمعنى المشتق اذ المعنى المصدري عنده ليس عارضا اصلا
وبمعنى المشتق عنده عارض بالاعتبار المخالف لما في نفس الامر واما ثالثا فلان من المعلوم ان
ما يصدق على الشيء ولا يكون عارضا له في نفس الامر يكون ذاتيا له اذ لا واسطة بين الذاتي
والعرضي فيلزم كون الموجود ذاتيا في نفس الامر عارضا لها بحسب الاعتبار المحض واما
رابعا فلما في قوله ويجده في المرتبة الثانية قائما بها عارضا من الخلط بين العروض بمعنى القيام
والعروض بمعنى كونه خارجا محمولا اذ الموجود عارض بالمعنى الثاني ولا قيام فيه على ما هو المشهور
بين الجمهور واما خامسا فلان ما ذكره في نفي الاتصاف بالوجود في نفس الامر يجري في جميع الامور
الاعتبارية فان مفهوم الممكن مثلا متحد مع الماهية المعدومة ذاتا ووجودا في نفس الامر والمتحدان
يمتنع عروض احدهما للاخر حيث اتحدا ولا عروض للامكان بحسب المعنى المصدري لها بحسب
الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة
لكن لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفا به لانه يجدها ح ممكنا ولا يلزم من ذلك قيام الامكان
بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق واما الممكن فهو يعرض
للماهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الماهية اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة
عارية عنه ويجده في المرتبة الثانية قائما بها عارضا لها ولذلك يحكم بانه اعتبارية
عرض عام لها فجميع ما ذكر من المقدمات جار فيها وقس عليه غيره من الامور الاعتبارية
كالامكان والمعلولية وغيرهما وح لا يجدي المقدمة المذكورة في اثبات الوجود الذهني
لان محصل ذلك الدليل على ما حرره القوم انا نحكم على المعدومات الخارجية بامور
ثبوتية حكما صادقا وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلا بد لتلك المعدومات

من وجود اذ ليس في الخارج وهو في الذهن ومن المعلوم ان المعدومات انما يتصف بالامور
الاعتبارية وعلى ما ذكره لا اتصاف بها بحسب نفس الامر فلا يلزم وجود تلك المعدومات
في نفس الامر مع ان القوم يستعملون هذه المقدمة في اثبات الوجود الذهني ويعتمدون
عليها واما سادسا فلانه لما كان الوجود عنده متقدما على الماهية في نفس الامر فاذا حلل العقل
الموجود الى ماهية ووجود فلماذا يعتبر الماهية متقدمة والوجود متاخرا ولم نفصله الى
موجود متقدم وماهية متاخرة كما هو الواقع عنده واما سابعا فلما فيه من الخبط فانه
اى نعم لم يجعل المحذور في الشق الاول الاعتراف بالواسطة بل جعل المحذور في الشق الثاني
وهو ان يكون المراد ما لا يكون موجودا ولا معدوما في الواقع وجعل المحذور في الشق الاول
شيئا آخر وهو ان العرض كاف في لزوم المحال والمعترض اختار الشق الاول ودفع محذوره
الشق الثاني كما ترى ولينا الى ان نعم ايراد هذا المحذور في هذا الشق حيث قال فهو
اعتراف بالواسطة وذلك فرية بلا مرية واما ثامنا فلان هنا مبحثا آخر وهو ان يقال صدق
المشتق قد يكون بقيام مبدأ الاشتقاق بان يكون مبدأه عرضا قائما به كصدق الابيض
على الجسم بواسطة قيام البياض به وقد يكون بواسطة نسبته الى المبدأ كصدق الحداد
على زيد بسبب ان الحديد موضوع صناعته كما صرح به في التحصيل وقد يكون بسبب كون
ما صدق عليه بحيث يصح انتزاع ذلك المشتق عنه كالامور الاعتبارية مثل الموجود والممكن
ونظائرهما ففي القسم الثالث ليس للمشتق مبدأ قائم بذلك الشيء قياما خارجيا بل ينتزع
العقل منه اضافة الى مفهوم المشتق كالموجودية والممكنية وهي المراد بالوجود والامكان
والماهية متصفة في نفس الامر بهما فان العقل اذا استشعر من امر وصفا يحكم باتصافه
بذلك الوصف من غير توقف على علمه بوجود ذلك الوصف في الخارج او في الذهن
ولذلك اختلف الحكماء في وجود الاضافات بعد اتفاقهم على اتصاف الماهيات
بها وتلك الاضافات المنتزعة ليست مبدأ للمشتق حقيقة بل هي نسبة اليه فان
السواد هو مبدأ الاسود والاسودية اضافة متاخرة عن السواد وههنا ليس شيء
بمنزلة السواد بل انما ينتزع العقل من مقايسة افراد الموجود والممكن ونظائرهما
الى مفهوميهما الموجودية والممكنية واتصاف الماهية بهما متاخر عن ايجادها
بالموجود والممكن فان معنى الموجودية كون الشيء فردا من الموجود وذلك صفة
يتصف بها الماهية في نفس الامر بمعنى صحة انتزاعها منها اذ لا يتوقف الاتصاف على
وجود الصفة في طرف الاتصاف وانكار اتصاف الماهية بالوجود والامكان

ونظائرهما

ونظائرهما على وجود الصفة في طرف الاتصاف وانكار اتصاف الماهية بها ينافي العرف
العام والخاص بل للقطع فان القطع كما يحكم بان زيدا متصف بالبياض مثلا يحكم بانه
متصف بالوجود وغيره من الامور الاعتبارية وعلى هذا لا يحتاج الى نفي اتصاف الماهية
بالوجود بحسب نفس الامر والتعسفات التي احتملها هذا المعترض واعلم ان
القوم يطلقون على ما يرجع الى صحة الانتزاع **قوله** يلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود
بالذات قال المنصف للاعتراض اعلم ان الوجود اى الموجودية متقدمة على فعلية
الماهية بمعنى ان الانسان مثلا ما لم يوجد وكان في حيز العدم لم يكن انسانا بعد ضرورة
ان المعدوم المطلق لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره بوجه من الوجوه ومتاخر
عن الماهية في الوجود الذهني كما مر آنفا ومن ثمه ترى كلام القوم يعرب تارة الوجود
على الماهية وتارة الى تقدم الماهية على الوجود قال المص في كتاب مصارع المصارع
واعلم ان وجود المعلومات في نفس الامر متقدم على ماهيتها وعند العقل متاخر عنها **اقول**
لانم تقدم الوجود على فعلية الماهيات بل الوجود نفس فعلية الماهيات كيف لا ولو كان
الوجود متقدما على كون الانسان انسانا مثلا لكان الانسان منفكا عن نفسه في
مرتبة من المراتب ضرورة انه على هذا التقدير يكون مرتبة وجوده سابقا على مرتبة
ايجاده نفسه وهو غير معقول وما نقله عن مصارع المصارع ونسب هذا الكتاب
على المص فان صح النقل فالمنقول مم وكذا النسبة واني رايت نسخة منه وقد نسب الى
نعمان المعتزلي الخوارزمي يقول في شانه العلامة التفتازاني في حاشية الكشاف
ما يعوي **قوله** فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا الى قوله ان ذهنا فذهنا وان
خارجا فخارجا قلت عليه في الحواشي فيه بحث اما اولا فلا لنقض باتصاف الهيولى
بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي ويمكن ان يدفع
بان المتقدم على الهيولى ذات الصورة واتصاف الهيولى بها متاخر عن وجودها و
لكن فيه نظر حكمي والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما
متقدم على وجودها وهذا الاتصاف ليس خارجيا واتصافها بالصورة من
حيث انها معينة متاخر عن وجودها فيكون الهيولى بصورة فوجدت و
وتصوره بهذه الصورة المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى يحتاج الى الصورة
في الوجود والصورة تحتاج اليها في التشخص واما ثانيا فلانه لو صح ذلك لكان
اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك بالوجود اما في الخارج او في الذهني

الاتصاف

وعلى التقدير بن يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة و الجواب بان هذه [التسلسل] [وجود] [بالوجود]
في الامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتباري لا تحقق له لانه لو كان الاتصاف بالوجود
الخارجي في الخارج لم يلزم الا ان يكون له قبل ذلك الوجود وجود آخر [وهكذا] وهذا ايضا
تسلسل في الوجودات الخارجية التي هي امور اعتبارية لا في الموجودات الخارجية [فان]
قلت الشيء الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد يكون له وجودات متعددة
ذهنية اما في ذهن واحد او في اذهان متعددة فالمحذور هو تعدد الوجود [الخارجي]
للشيء الواحد لا التسلسل في الوجودات وهذا المحذور لا يتاتى في الذهن لجواز التعدد
فيه قلت الشيء اذا وجد مثلا في ذهننا فلا شك انه ليس له في هذه الحالة في ذهننا
الا وجود واحد فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق [كان]
ذلك الوجود اما في ذهننا وهو باطل بالوجدان كما مر او في ذهن آخر وننقل الكلام
اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا في مدرك واحد او مدارك متعددة غير متناهية
بوجودات غير متناهية والاول باطل لانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد في مدرك لا
يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود واحد وهذا وان لم يكن اجلى من [عدم]
تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس باخفى منه و[الثاني] يستلزم ان يكون في الوجود
اذهان غير متناهية وربما يمنع ذلك لجواز ان يكون بينهما ترتب اصلا وان كان
بين الموجودات فيها ترتب لكن اذا خص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كفى في بطلانه [بطلان]
ترتب الصور الادراكية فافهم لا يقال اذا اجري الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق لم يتمش
هذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافه
قبله بالوجود اذ يلزم ان يكون لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف به لانا نقول
الاتصاف بالمطلق اما في ضمن الخارجي او الذهني فيلزم توقف الاتصاف به في ضمن فرد على
اتصافه به في ضمن فرد آخر ولا محذور فيه ولا علم ان هذا الكلام جدلي والتحقيق انه ليس
في الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل
بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومصداق هذا الحكم ومطابقه هو
عين الهوية العينية كما ينتزع من زيد الانسانية ويحكم بثبوتها له مع ان مصداق
هذا الحكم ليس الا ذات زيد وقس عليه الموجود في الذهن فان قلت فما الفرق بين
الوجود والذاتيات مع ان كليهما منتزع من الذات فقط بملاحظة الذات كافية
في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر مثل وجود علته

لسرلو في هذه الحالة الا وجود واحد في ذهننا سحه

اذ او جدهم

اصلا

او اثاره الى غير ذلك هذا كلامي في الحاشية والمتصدي للاعتراض نقل هذه الحاشية عند قوله [الرابع]
ضرورة تقدم المعروض على العارض واعترض عليه بان النقض لا يندفع بما ذكره دفعا لانه
لما سلم ان الصورة العارضة للهيولى متقدمة عليها كان ذلك نقضا على وجوب تقدم المعروض
على العارض ولا يندفع ذلك بكون اتصاف الهيولى بالصورة متاخرا عن وجودها كما لا يذهب
على ذي مسكة اذ الكلام في تقدم المعروض على اتصافه بالعارض واما ثانيا فلان التحقيق الذي
ذكره مبني على ان يعرض للهيولى اولا صورة مبهمة ثم يعرض لها صورة معينة وذلك في حيز
المنع لانه غير بين ولا مبين ولم يقل به احد على ان جعل العام والخاص واحدا كما حقق في [موضعه]
فكيف ينفك عن الخصوصية ويعرض بابهامها للهيولى **اقول** اما الايراد الاولى فانما نشا
من تحريف الكلم عن مواضعها فانا كتبناها على هذا الموضع كما هو شائع في النسخ المتداولة بين
الطلبة لست ادري اوقع منه هذا التحريف عمدا للشغف بالاعتراض وسهوا بشواغل [الاغراض]
على ان كون الكلام في تقدم ذات المعروض على ذات العارض في حيز المنع لجواز ان يكون
الكلام في تقدم الماهية على اتصافها بالوجود اذ لا بعد في ان يراد تقدم الماهية على وجودها
فقدمها على اتصافها به بل يكاد يكون هو الظاهر واما الايراد الثاني فمنشاؤه الاخلال
باعتبار الحيثيات فان الحال في الهيولى هو صورة معينة لكن الاتصاف بتلك الصورة من
حيث انها صورة ما متقدم على وجود الهيولى ومن حيث انها تلك الصورة المعينة متاخرة
عنها ولا محذور في اختلاف الاحكام باختلاف الحيثيات فان الحيوان مثلا من حيث انه
مادة جزء من الانسان متقدم عليه بالوجود من حيث انه جنس متحد معه في الوجود بجعلها
واحدة من هذه الحيثية ولا يستلزم انفكاك احدهما عن الآخر مع تقدم احدهما على [الآخر]
من حيثية اخرى ولا يذهب عليك ان المذكور هو جواب النقض وانه في قوة المنع
فان الناقض مدع والمجيب مانع فقوله وذلك في حيز المنع من قبيل مقابلة المنع [بالمنع]
وهو غير موجه **قوله** وان لم يعرض وجود ذلك بالشيء قال المتصدي للاعتراض لا [خفاء]
في ان الثبوت نسبة بين المثبت والمثبت له فلا يكون للاعتراض بدونهما معا ضرورة
ان النسبة فرع لطرفيها قال بهمنيار في الالهيات كتاب التحصيل وان كانت الصفة
معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء **اقول**
من البين ان وجود النسبة في الخارج او في الذهن يستلزم وجود طرفيه [بذلك الوجود]
فلو كانت النسبة موجودة في الخارج لزم وجود طرفيها فيه وليس المراد بالنسبة [الخارجية]
النسبة الموجودة في الخارج حتى يلزم وجود طرفيها فيه فان الخارج طرف لنفس

اض م

لنفس النسبة لا لوجوده او معنى كونه طرفا لنفس النسبة ما ذكرناه من احد الوجهين .
فذلك لا يستلزم وجوده فيها في الخارج كما لا يخفى واما ما ذكره بهمنيار فانما هو في
مطلق الوجود ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون منسوبا الى شيء فانه انما ذكر لبيان
ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه واستدل عليه بان المخبر به اما ان يكون موجودا او معدوما
وعلى الاول يلزم ثبوت الصفة الوجودية للمعدوم المطلق وعلى الثاني يلزم كون المعدوم
المطلق منسوبا الى غيره وقد فصلنا في الحواشي من الشفاء ثم اني قد ذكرت في الحواشي ان
الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في طرف الاتصاف ولا يقتضي ثبوت الوصف لان
الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او بكون الموصوف
في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول
اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى
يستلزم وجود الموصوف في طرف الاتصاف ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في
الخارج مثلا لم يصح انضمام الوصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث
يصح انتزاع وصف منه بحسبه ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع من
الموجودات الخارجية امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارج ويصفه بها
وصفا خارجيا واعترض عليه بانه لا دلالة فيما ذكره على حصول الاتصاف في نفس
الامر بدون الصفة كما هو الدعوى بل عمم في الاتصاف بحيث يدخل فيه ما لا يكون
بحسب نفس الامر واعتبر وجود الموصوف دون الصفة ولو عمم في الاتصاف
حسبما عممه وعكس الامر بان يعتبر وجود الصفة دون الموصوف وطلب الدليل
عليه بان يقال الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الوجود الصفة الى الموصوف
في الوجود او بكون الصفة في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له
ان ينتزع منه موصوفا مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف
مال الفرسية بالفرسية ولا شك ان هذا المعنى لا يستلزم وجود الصفة في طرف
الاتصاف دون الموصوف بمثل ما ذكره لكان الاتصاف مقتضيا لوجود الصفة
في طرفه دون الموصوف اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة دلالة ما دل لاله ما ذكره
على حصول الاتصاف الخارجي في نفس الامر بدون وجود الصفة في الخارج
وان الاتصاف المذكور في عبارتي لا يشتمل ما ليس بحسب نفس الامر كيف ولو
قيل مثلا اتصاف زيد بالعمى يوجب عدم تميزه بين الالوان واورد عليه ان ذلك

يشمل اتصافه العرضي ليس العقلاء الورد اليه ما يورده واني اقضي العجب كيف يتوهم
مثل ذلك من شامخ في من اول المباحث العقلية لا شبهة ان انتزاع الصفة من الموصوف
امر معقول دون انتزاع الموصوف من الصفة على ان الفرسية عبارة عن نسبة افراد
الفرس كما يقال شخص انساني وجسم فلكي اي فرد من ذلك الكلي والموصوف بتلك
النسبة هو الفرد الموجود في الخارج فالمثال المذكور لا يطابق غرضه قوله فالشيء
ما لم يثبت في الخارج الى قوله ذهنا فذهنا قد نقل المعترض انه قيل لو صح ذلك
لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك بالاتصاف بالوجود
اما في الخارج او في الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها مرات غير متناهية متصفة مترتبة
فاعترض عليه بانا لا نم ان صحة ما ذكرناه مستلزم لان يكون اتصاف الماهية بالوجود
موقوفا على اتصافها به قبل ذلك وانما يلزم لو كان اتصافها به بحسب نفس الامر
اما في الخارج او في الذهن لظهور ان الدعوى ههنا هو ان اتصاف شيء بصفة
في نفس الامر موقوف على وجوده لكن اتصاف الماهية بالوجود ليس في نفس الامر
بل بحسب اعتبار الذهن كما عرفت وذلك لا يتوقف على وجود الموصوف لانه
مجرد اعتبار كما عرفت ثم نقل المعترض عن بعض العقلاء ان حل الشبهة على وجه
لا يمكن ان يتمسك المستدل بدليل يدل على لزوم اجتماع النقيضين او تحصيل
الحاصل ان يقال الوجود على تقدير زيادته قائم بالماهية من حيث هي لا بالماهية
الموجودة او المعدومة على ان الوجود والعدم نفس الماهية او جزؤها ولا بالماهية
المشروطة بالوجود والعدم ولا بالماهية في زمان كونها موجودة بوجود آخر
او زمان كونها معدومة حتى يلزم اجتماع النقيضين او تحصيل الحاصل واعترض
عليه بان المستدل ان يتمسك على لزوم تحصيل الحاصل انه لما كان قيام الوجود
بالماهية في زمان وجودها وقيام الصفة بالشيء موقوف على وجوده اولا لما
مر كان للماهية قبل وجودها وجود آخر ولزم تحصيل الحاصل اقول
هذا الحذو ود انما يلزم لو سلم التوقف وقد علم انه في حيز المنع ومن البين ان
ان من يقول بقيام الوجود بالماهية في زمان وجودها بنفس ذلك الوجود
لا نم توقف اتصافها بالوجود على كونها موجوده لانه يبقى ح كما كونها
موصوفة بوجود اخر فكيف يسلم توقف اتصافها بالوجود على اتصافها
به ثم لا يخفى ان الحذو ود على ما قرره لا يختص بهذا الشق بل هو لازم

لقيام الوجود بالماهية سواء كان في زمان الوجود او زمان العدم او لم يلاحظ
معه شيء من الزمانين وفيه بطريق مثل في الحواشي اذا كانت بسوت الحيثية
لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون الا في الذهن ضرورة فما ثبت لها
من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي
تعرض في الخارج لا تعرضه من حيث انه جزئي فلو كانت عارضة له من هذه الحيثية
لم تكن عوارض خارجية واعترض عليه بانا لا نسلم ان ما ثبت للماهية من حيث العارض لها
في الذهن لا يزيد عليها الا في الذهن الا ترى كثيرا من الامور الخارجية يعرض الماهية من
حيث الوجود العارض لها في الذهن على ما صرح به هذا القائل فان الحركة الارادية يعرض
الحيوان المتصور من حيث الصور العارض لها في الذهن ولا نسلم ان الاعراض التي تعرضه
في الخارج لا تعرضه من حيث انه جزئي الا ترى ان عروض الاعراض الجزئية له من حيث جزئيته
وتشخصه بناء على ان تشخص الحال بواسطة تشخص المحل على ما حقق في محله وفيه
نظر ظاهر اما اولا فلما فيه من جريه على قاعدة المستمرة في المنع الخارج عن قانون البحث
لان كلام الشارح نقض اجمالي فالجواب عنه مع جريان الدليل والمنع في مقابلة المنع غير جائز
في عرف اهل النظر واما ثانيا فلان ما ذكره هو ان ما ثبت للماهية من حيث انه لا تكون الماهية
من تلك الحيثية الا في الذهن لا يزيد عليها الا في الذهن لان ما ثبت للماهية من حيث الامر
العارض لها في الذهن لا يزيد عليها الا في الذهن حتى يرد ان العوارض الخارجية يعرض
الماهية باعتبار الوجود الخارجي العارض لها في الذهن مع زيادتها عليها في الخارج فان
الماهية من حيث الوجود الخارجي موجود في الخارج فما يعرضها من تلك الحيثية الا في الذهن
وكم بين ما ذكره وما حمل عليه والحركة الارادية العارضة للحيوان المتصور لا يعرضها من حيثية
لا تكون الماهية متصفة بها الا في الذهن فان اتصاف الحيوان بالتصور اتصاف خارجي
ولو لم يكن الحيوان موجودا في الخارج لم يكن متصورا الشيء والاعراض التي تعرض في الخارج انما
تعرض التشخص الموجود في الخارج لا الجزئي الذي هو الصورة العقلية التي تمنع من فرض الشركة
فان الكلية والجزئية صفتان للصورة وانما يوصف بها المعلوم بالعرض وما ذكره من ان
عروض الاعراض الجزئية له من حيث جزئيته وتشخصه ان اراد بالجزئية ما هو وصف الصورة فقد
علمت انه لا يعرض لموصوف الصفات الخارجية وان اراد بها كونه بحيث لو حصل في العقل
لا تصف هناك بالجزئية فهو ليس من الصفات التي تعرضه في العقل فلا يرد على ما ذكرنا
فان الماهية من حيث الاتصاف بهذه الحيثية موجود في الخارج وقس عليه حال

التشخص **قوله** وايضا منقوض بقيام الاعراض الخ في الحواشي هذا النقض غير وارد لان الجسم
بشرط السواد لا بشرط البياض مثلا موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود السواد والبياض
سابق على وجودها بخلاف ما نحن فيه فان الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم ليس لها
وجود في الخارج مغاير للوجود فان قلت الماهية لا بشرط ولا بشرط العدم موجودة في الخارج
بناء على ما قررتموه من قيام الوجود بالماهية من حيث هي قلت نعم ولكن بنفس ذلك الوجود فليس
لها في الخارج وجود مغاير لذلك الوجود فلا يزيد عليها في الخارج وعلى هذا فتوجيه كلام
هذا القائل ان تلك الحيثية لا ثبت لها الا في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون الا في الذهن
مع قطع النظر عن عارضه المسمى بالوجود فلا يزيد عليها الا في الذهن واعترض عليه بان ما ذكره
دفعا للنقض خارج عن قانون التوجيه اذ للناقض اجراء الدليل المستدل بعينه في صورة
النقض بقوله فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم
من حيث هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لما زاد
البياض على الجسم في الخارج ومن البين انه زائد عليه فوظيفة دافع النقض اما منع جريان
الدليل في صورة النقض او بيان عدم التخلف الحكم عنه وهو لم يتعرض لشيء منهما وقال الجسم
لا بشرط البياض ومقابله موجود في الخارج بوجود مغاير للسواد والبياض والماهية
مع الوجود ليس كذلك ولا خفاء في ان زيادة البياض على الجسم في الخارج من غير مضر للناقض
بل هو نافع لها ومنه يظهر تخلف الحكم عنه ولولا ان كان الزيادة فيه خارجا لما كان
جريان الدليل فيه نقضا ولا في ان ما ادعاه من ان الماهية مع الوجود ليس كذلك ليس
اظهر من دعوى المستدل لانه لم يكن عينه وهو غير مسلم عند الناقض ولا يبطل بذلك نقضه
فاني بمره معلق بهذا الفرق لم يدل اللابياض الواقع في عبارة الناقض بالسواد ينبغي على
جواز خلو الجسم عنه وعن البياض في الخارج وحمل ذلك فرضا ولا يذهب على ذي مسكة
ان الجسم كما لا يجوز خلوه عن الوجود والعدم في الخارج ولا يجوز خلوه عن البياض و
اللابياض فيه فليس بينهما فرق من هذا الوجه **اقول** ما ذكر من ان ما ذكرته خارج عن قانون
التوجيه خارج عن قانون التوجيه لان ما ذكرته منع لقوله وهذه الحيثية انما ثبت لها
في العقل فان الجسم بحسب الوجود الخارجي في المرتبة السابقة على وجود البياض ومقابله
سواء كان امرا محصلا كالسواد او عدميا كاللابياض خال عن البياض ومقابله فان
وجود الجسم سابق على وجود البياض ومقابله فيه وعروضهما له فهو في مرتبة وجوده
السابق عليهما غير متصف بالبياض ومقابله وان لم يخل عن الاضافة باحدهما في نفس

فى نفس الامر فما ذكره صرح فى منع جريان الدليل من البين ان حال الماهية مع الوجود
ليس كذلك اذ ليس للماهية فى المرتبة السابقة على وجودها فى الخارج مثلا وجود فى الخارج
حتى يكون زيادة الوجود الخارجى عليها فى الوجود الخارجى وقوله غير مسلم عند الناقض
على قاعدة المستفرغ من المنع فى مقابلة المنع فان الناقض مستدل والجواب عنه بمنع مقدمات دليله
فايراد المنع من الناقض خروج عن قانون التوجيه وكلام يطول لا يسعه بهذا المقام
وثمرة الفرق ظاهرة هى عدم جريان الدليل فان الجسم فى مرتبة وجوده السابق على وجود
السواد ومقابله عار عنهما وان كان متصفا باحدهما فى نفس الامر وليس المرتبة بالقياس
الى الوجود الخارجى كذلك وهذا هو الفرق بينهما وان اشتركا فى عدم الخلو بحسب الخارج
ولعل الفطن لا يحتاج الى مزيد توضيح ومن احتاج الى ذلك فليرفض الجدل وليأخذه من
افواه الرجال ثم ان المعترض بعد ان فرغ من هذه الكلمات التى عرف حالها اشتغل بتوجيه
قول الشارح واطمأن اليه فقال ولنعرض عن هذا ونوجه الحمل فى قول المص وقيامه
بالماهية من حيث هى بعين بيسم التفريع ولا يرد عليه النقض فنقول اراد بالماهية من حيث
هى الماهية المجردة عن الوجود والعدم وهى مجردة عنهما ليست فى نفس الامر فلا
تكون الموجودية فى نفس الامر زائدا عليها الا فى الخارج ولا فى الذهن وانما هى مجردة
عنهما باعتبار ذهنى كما سبق لزيادته عليها بهذا الاعتبار وهذا معنى قوله فرضا
فى التصور اى فى الذهن لا بحسب نفس الامر ولا يرد النقض بقيام البياض فانه قائم فى نفس
الامر بالثوب الابيض بذلك الابيض ولا يصح ان يختار ان الوجود ايضا قائم فى نفس
الامر بالماهية الموجودة بهذا الوجود اذ قيام امر بآخر فى نفس الامر مسبوق بوجود
ذلك الآخر فيلزم ان يكون له قبل هذا الوجود وجود آخر بخلاف البياض اذ قيامه بشئ
ليس مسبوقا ببياض ذلك الشئ فلم يلزم ان يكون له قبل هذا البياض بياض آخر و
من هذا تبين فساد قوله قلت نعم ولكن نعنى ذلك الوجود اقول ان اراد بالماهية
المجردة من الموجودة والمعدومية الماهية المجردة عنهما بحسب نفس الامر فهى غير
موجودة فى نفس الامر كما اعترف به فلا يكون متحدا مع الوجود فى نفس الامر
فهى غير موجودة فى نفس الامر فيكون معدوما فى الواقع وان اراد المجردة عنهما
فى حد ذاته فهى موجودة فى نفس الامر فلا يصح قوله وهى مجردة عنهما ليست
فى نفس الامر وكذا ان اراد المجردة بحسب الفرض العقلى وانت تعلم ان الوجود
اذا لم يكن زائدا فى نفس الامر كما ان الحكم بزيادته كاذبا لان الاعتبار الذى لا يطابق

نفس الامر كان كاذبا لا محالة والاعتبار الغير المطابق يجرى فى الذاتيات ايضا والتحقيق
ان الماهيات وان لم تنفك عن الموجودية فى نفس الامر بناء على انفكاكها فى التعقل
كما ان الاربعة مثلا وان لم ينفك عن الزوجية فى نفس الامر لكن نعلم قطعا ان المعقول
منهما متغايران فى نفس الامر فان عدم الانفكاك لا يستلزم الاتحاد من جميع الوجوه
فيكون الوجود زائدا على الماهية عارضا لها بحسب نفس الامر ويكون اتحادهما اتحاد
العارض والمعروض اى الخارج عن المحمول وموضوعه لا اتحاد الماهية بذاتياتها فان ذلك الاتحاد
ينافى جواز تعقل كل واحد منهما بدون الآخر واتحاد الماهية بالوجود ليس كذلك لا يقال
اذا كانا متحدين فى نفس الامر كما اعترف به لم يكن زيادة الوجود على الماهية فى نفس الامر
لانا نقول الاتحاد بحسب التحقق فى نفس الامر لا ينافى الزيادة بحسب المفهوم فى نفس الامر فان
الاتحاد على انحاء شتى فمنها ما يمنع الانفكاك مطلقا حتى فى التعقل ومنها ما لا يمنعه مطلقا
بل يجامعه الانفكاك من وجه اخر اما فى الخارج كاتحاد زيد مع القائم فانه قد يوجد زيد
غير قائم وقد يوجد القائم بدون زيد واما فى الذهن بحسب نفس الامر كاتحاد الماهية مع
الوجود مع انفكاك احدهما عن الآخر بحسب التعقل فى نفس الامر فان انفكاكهما فى التعقل
بمعنى ان تعقل احدهما بدون تعقل الآخر امر واقع فى نفس الامر وهو دال على تغايرهما
فيكون اتحاد الوجود مع الماهية اتحاد العارض مع المعروض فيكون الوجود عارضا لها
فى نفس الامر بمعنى انه خارج عنه محمول عليه ومن ههنا تبين فساد قوله قلت نعم الخ ثم
نقل المعترض عن بعض الفضلاء انه قال اعلم ان اتصاف الماهية بالوجود الذهنى ليس خارجيا
وهو ظاهر فلا بد ان يكون ذهنيا والحال ان الاتصاف الذهنى الموجب للاشتراك فى
الذهن يتوقف على ان يكون للموصوف وجود ذهنى فيلزم ان يكون للماهيات وجودات
غير متناهية فى الذهن او توقف الشئ على نفسه واعترض عليه بانه ان اراد باتصاف
الماهية بالوجود الذهنى قيام الوجود المذكور بها بحسب نفس الاعتبار الذهنى حسبما
فصلناه انفا لا بحسب نفس الامر فنختار انه موقوف على موجوديتها فى الذهن لكن
موجوديتها لا يتوقف على قيام الوجود بها بحسب الاعتبار سواء اعتبر العقل
قيام الوجود بها او لم يعتبر ذلك فهو موجود فى الذهن فلا يلزم التسلسل ولا
توقف الوجود على نفسه وان اراد به كونه موجودا فى الذهن بحسب نفس الامر
فلا نسلم ان ذلك موقوف على وجودها لان مفهوم الوجود فى الذهن متحد معها
هناك وليس للوجود قيام بها ولا ثبوت لها فى نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا حتى

ذلك مسبوق وجودها ويلزم التسلسل او توقف الوجود على نفسه **اقول** له
ان يقول المراد بالاتصاف بالوجود الذهني الاتحاد مع مفهوم الموجود والمقدمة القائلة
بان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له لو كانت مخصوصة بمقام مبدا اشتقاق
المحمول بغيره قياما حقيقيا لم يكن استعمالها في اثبات الوجود الذهني لان المعدوم الخارجي
ليس له صفة قائمة به قياما حقيقيا والقائلون بهذه المقدمة يعولون عليها في ذلك
المطلب كما سبق فاذن يكون وجود الماهية في الذهن بهذا المعنى يتوقف على وجود
ذهني لها سابق عليه بهذا المعنى فيلزم ما ذكره والمخرج عن ذلك الاكتفاء بالاستلزام
وترك دعوى التوقف كما مر **قوله** يظهر منها احكامه ويصدر منها اثاره قيل لعل
المراد بالاحكام هي الصفات وبالاثار هي اللوازم المطلقة بالشئ وتوضيح ما ذكره ان
الوجود على ضربين احدهما ان يكون الوجود بذلك الوجود يظهر منه صفته او يكون
مبدا للازم من لوازمها في نفس الامر ويسمى وجودا خارجيا والثاني ان يكون
الوجود بذلك الوجود لا يظهر منه شئ من صفاته ولا يكون مبدا للازمها ويسمى
وجودا ذهنيا وبيان ذلك ان صفة الشئ قد يكون عارضا له قائما به في نفس الامر
مع قطع النظر عن انتزاع العقل واختراعه كالحرارة والضوء للنار قد يكون امرا
انتزاعيا يخترعه العقل من غير ان يقوم به في نفس الامر كالوجود والزوجية و
الصفة في الصورة الاولى ظاهرة عن الموصوف اذ في نفس الامر هناك شيئان هما
موصوف وصفة قائمة به زائدة عليه معللة به وفي الصورة الثانية غير ظاهرة
منه اذ ليس في نفس الامر هناك الا شئ واحد هو الموصوف فكان الصفة حينئذ
اسقط منه وليست معللة به بناء على انها ليست في نفس الامر حتى احتاجت
فيها الى علة وصفات الموجود الذهني التي هي عوارضه الذهنية ولوازم الماهية
كلها من الصفات الانتزاعية كما لا يخفى على المتامل فيها ولا يكون له لازم معلل
في نفس الامر ايضا فلا يكون الوجود الذهني مبدا للاثار ومظهرا للاحكام على خلاف
الوجود الخارجي فان من صفاته قد يكون له لازم معلل كالواجب الموجب للعقل
الاول والعوارض المشخصة لموضوعاتها فيكون مبدا للاثار ومظهرا للاحكام
قيل تصور الوجود بديهي وما ذكره ليس وهو غير مسلم فان البديهي هو الوجود
المطلق لا اقسامه **اقول** فيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الزوجية وغيرها
من الصفات الانتزاعية غير موجودة في نفس الامر بل هي غير موجودة في الخارج

ولا

ولا يلزم من عدم وجودها في الخارج عدم وجودها في نفس الامر كيف وهي يقع
موضوعات في القضية الموجبة الصادقة كقولنا الزوجية معلولة ومقصورة بدون الاربعة
مثلا الى غير ذلك وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودة في نفس
الامر اذ بانتفاء الموضوع في نفس الامر يصدق السالبة التي هي نقيض الموجبة فلا يصدق
الموجبة هف ثم اذا لم يكن تلك الصفات موجودة في نفس الامر فكيف يصدق الحكم
عليها بانها غير ظاهرة وبانها صفات لموصوفاتها دون غيرها وبانها معلومة لله
ازلا وابدا فان صدق مثل هذه الاحكام يستدعي وجود المحكوم عليه في نفس الامر
حال اعتبار الحكم كما تقرر في موضعه فيلزم وجوده دائما واما ثانيا فلانا لا نسلم ان
الموجود الذهني لا يكون لازم معلل به في نفس الامر لانه اذا اريد ان الموجود الذهني
لا يكون علة للازم من لوازمه اصلا فظاهر انه ليس كذلك اذ الشوق لازم معلل
بالتصور كما علم في موضعه وان اريد انه لا يكون علة فاعلية للازم من لوازمه فهو مخالف
لما صرح به الشيخ وغيره من ان الغاية بوجودها في الذهن علة فاعلية لفاعلية الفاعل
وان لوازم الماهية كالزوجية للاربعة عللها الفاعلية تلك الماهية سواء وجدت
في الخارج او في الذهن واما ثالثا فلانه كما ان الصفات التي هي العوارض للموجودات الذهنية
ولوازم الماهية كلها من الصفات الانتزاعية فكذلك من الموجودات الخارجية ما لا
يكون له الا الصفات الانتزاعية كالمجردات ذاتا وفعلا لاسيما الواجب تعالى عند القائلين
بنفي الصفات الزائدة عنه كالمعتزلة والحكماء وبالجملة لا نسلم ان كل موجود خارجي له
صفة موجودة في الخارج لجواز ان يكون هناك موجود خارجي لا يكون له الا الصفات
الانتزاعية فلا يكون تلك الصفات موجودة في نفس الامر على ما ذهب اليه فلا يكون
هذا الوجود مظهرا للاحكام على ما قرره لا يقال كون الوجود الخارجي في الجملة مظهرا
للاوصاف وان لم يكن في جميع المواد كذلك لانا نقول قد يكون هذا التعريف موقوفا
على العلم بكون الوجود الخارجي حقيقة واحدة نوعية او جنسية او كلية عرضيا لماهيته
في مرتبة معينة من مراتب العموم حتى يكون المراد بالتعريف ان الوجود الخارجي ما يكون
بحسب حقيقته التي هي نوع لماهيته او جنس لماهيته او قسم آخر من الكليات الخمس بالنسبة
في مرتبة كذا من العموم والخصوص لماهيته مظهرا للاحكام اذ لولم يحمل على ذلك لكان هذا
التعريف للوجود المطلق بعينه اذ من جملة افراده ما يكون مظهرا للاوصاف ومبدا للاثار
فيلزم دخول الوجود الذهني فيما ذكره في معرض تعريف الوجود الخارجي اذ يصدق عليه انه

من افراد طبعه هي مظهر الاوصاف ومبداء الآثار في ضمن بعض الافراد ومن ههنا انه
لا يمكن ان يراد باللازم المعلل ما يكون الوجود علة فاعلية له ويزعم ان الوجود الذهني
لا يكون فاعلا لشيء اصلاً بخلاف الوجود الخارجي لان الهيولى عندهم ليس فاعلا لشيء
مع انها موجودة في الخارج ولا يستقيم ان يراد كونه في ضمن وجودها فاعلا لما على ما ذكرنا
انفا فتامل واما رابعا فلان بديهة الوجه الخارجي عند شهد به الفطرة السليمة بل كاد
العقل اولا يعلم الوجود الخارجي ثم ينتزع منه المطلق   واعلم ان هذا الدليل اعترض
عليه بان هذا الدليل منقوض فانا قد نحكم على الجزئي الخارجي بعد انعدامه حكما ايجابيا
صادقا مثلا انه معلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي
وصورته الذهنية تشخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما تشخصان غاية الامر ان يكونا
من نوع واحد في بعض الصور ولا شك ان وجود شخص من نوع واحد لا يكفي في صحة
الحكم الايجابي الصادق على كل شخص آخر من ذلك النوع والتفصي عن ذلك يقتضي تمهيد
مقدمة هي ان معلومنا بالذات بالحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي فلذلك نرى
اشياء كثيرة لا وجود لها في الخارج مثل ما نراها في الخارج كالسراب وغيرها
وهذه الصورة الذهنية قد تكون مطابقة للامر الخارجي بحيث اذا وجدت في الخارج
كانت عينه فاذا حكمنا عليها حكما ثابتا لها حال كونها في الخارج فلا محالة يتعدى ذلك
الحكم الى الامر الخارجي مثلا المدرك من زيد هو صورة انسان يكتنف بمقدار وشكل
واضافة وعوارض اخرى يختص بها زيد كل ذلك موجود بوجود ظلي وتلك الصورة
المدركة اذا وجدت في الخارج كانت عين زيد فيتعدى الحكم الخارجي منها الى
زيد من غير ان يكون لنا شعور بغير تلك الصورة اذ لو كان لنا شعور بالامر
الخارجي ايضا لكنا اذا فتشنا عن حالنا نجد معلومين الصورة المعلومة والامر الخارجي
وليس كذلك ومن ثم ذهب الحكماء الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لا الامور
الخارجية وقال بعض المحققين ليس لاحد علم بما هو غير ذاته وصفاته اذا تمهد هذا
فنقول لنا فيما نحن فيه انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك باطل لما عرفت وان اراد انا نحكم على
صورته الذهنية على وجه يتعدى الحكم اليه بعد انعدامه ثم اذ ذلك فرع وجوده وليس فليس كذلك
وان اراد انا نحكم على صورته بوجه لا يتعدى اليه او بوجه يتعدى اليه حال وجوده فمسلم
لكن لا يلزم من ذلك وجوده   بعد الاغماض عما في هذا القدح من التمويه فان
القوم يصرحون بوجود الاشياء انفسها في الذهن وان الوجود الذهني والخارجي متحدان

بالذات مختلفان بحسب الوجود فلا حاجة في هذا الايراد على ما ذكره من المقدمات ان اراد الناقض
انه يلزم ان يكون التشخص الخارجي وصورته الذهنية تشخصا واحدا مع اعتبار التشخصات الذهنية
في الصورة فذلك غير لازم وان اراد كونهما تشخصا واحدا بعد التجريد الصورة الذهنية عن
التشخصات فمسلم ولا نسلم استحالته بل ضرورة انهما تشخصان فلما بعد تجريد الصورة عن
مشخصاتها الذهنية لا فرق بينهما فلا يبقى تشخصان فان دليل الوجود الذهني انما يدل على ان
الشيء الموجود في الخارج يوجد بنفسه في الذهن فالموجود بالوجودين واحد والوجود مختلف
واعترض عليه اما اولا فلان التشخصات متعاقبة فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في تشخص واحد
واما ثانيا فلانه لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا التشخص تشخصين اذ الماهية مع كل تشخص شخص آخر
واما ثالثا فلانه لو اجتمع التشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يخلو من ان يكون لكل
الطائفتين مدخل في تشخصه اولا فان كان الاول كان تشخصه بكليهما فكيف يكون قبل التجريد
وبعده تشخصا واحدًا وعلى الثاني لم يكن ما فرض تشخصا له هذا خلف واما رابعا فلانه لو كان
الحاصل في الخيال من الشخص الخارجي نفسه مع تشخص ذهني لا محالة ذاتياته محفوظة هناك
فان كان الشخص الخارجي جسمًا كان ما ثمة في الخيال ايضا جسما فلزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام
اقول ان اراد هنا في التشخصات الخارجية او الذهنية بمعنى انه لا يجوز ان يكون شيء واحد في
وجود واحد متشخصا بتشخص ذهني فمسلم ولا يلزم مما ذكرنا اجتماع التشخص المذكور
فان الشخص الخارجي ليس متشخصا للتشخص باعتبار وجوده في الذهن الا ترى ان الشخص الخارجي موجود
في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيال الا من ذلك الشخص بل تشخصه في كل خيال باعتبار قيامه بذلك
الخيال وان اراد ان الشخص وان اراد ان الشخص الخارجي باق والتشخص الذهني بمعنى ان الشخص الخارجي
مع تشخصه الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود الظلي فهو ممنوع وسياق لما اعترف به من ان
المدرك من زيد هو صورة انسان مكتنف بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخرى يختص
بها زيد كل ذلك موجود بوجود ظلي ويقول بوجه آخر لما اعترف بان المدرك من زيد هو
صورة الانسان المكتنف بالعوارض المخصصة لزيد فيكون تشخصاته الخارجية حاصلة في الخيال
ثم لا شك انه بحسب حصوله في كل خيال تشخص بواسطة قيامه بالمحل التشخصي تشخصا لعرض بموضوعه
فقد اجتمع فيه التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن التشخص الخارجي
ليس تشخصا له باعتبار وجوده الذهني ومن هنا علم اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمعا فيه
لزم ان يكون هذا الشخص شخصين وذلك لان الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتباران
احدهما ان يوجد من حيث انه زيد ويجرد عن التشخصات المكتنفة به بحسب حلولها في الخيال

المعنى وهو بهذا الاعتبار شخص من الانسان متشخص بالتشخصات المخصصة له وبانها ان
يعني من حيث انه صورة معينة حالة في خيال معين وهو بهذا الاعتبار شخص من العلم
القائم بذلك الخيال ومتشخص من هذه الحيثية بسبب قيامه بخيال معين كما ان صورة
الانسان اذا حصل في العقل فهو من حيث التجريد عن التشخصات الذهنية حقيقة الانسان
ومن حيث اكتسابه تلك التشخصات بها علم شخصي حاصل لنفس شخصه فكما ان تلك الصورة
كلية باعتبار كونه انسان وجزئي باعتبار كونه علما متشخصا كذلك الصورة الخيالية لزيد
متشخصة باعتبار كونه زيدا بالتشخصات الخارجية وباعتبار كونه علما خاصا بالتشخصات
الذهنية وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمع التشخصات الذهنية والخارجية
في شخص واحد فان كان لكل واحد من الطائفتين مدخل في تشخصه بكليهما وان لم يكن
لم يكن ما فرض شخصا وذلك لان التشخصات الخارجية كافية في تحصيل الشخص الخارجي
وغير كافية في تشخص الصورة الذهنية كيف لا والتشخصات الخارجية محفوظة في
جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم لكل صورة منها تشخص خاص بحسب قيامها
بالخيال الشخصي لا يقال فح يكون المدرك من زيد كليا لصدقه على الجزئية الخيالية القائمة
بتلك الخيالات لانا نقول قد حقق في موضعه ان الكلية عبارة عن نحو من العقل مطابقة
الصورة الادراكية الواحدة للكثيرة مما هي ظل لها وههنا الامر بالعكس وكذا اندفاع
ما ذكره رابعا من لزوم تداخل الاجسام وذلك لان التداخل الممتنع في الاجسام هو
اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون بينهما امتياز وضعي وههنا ليس جسمان يجتمعان بل
جسم واحد وقد وجد في الخارج بتشخصات خارجية وحصل في الذهن وانضم اليها في
هذا الوجود تشخص فاين جسمان يجتمعان حتى يحصل التداخل على ان التداخل انما يتصور
في الوجود الخارجي وليست الصورة موجودة في الخارج وايضا التداخل هو الاجتماع
في الوجود الخارجي على الوجه المذكور لا الاجتماع في الذهن على انه لا اجتماع كما عرف
ولولا ذلك لامتنع تصور جسمين معا للزوم التداخل على ما توهمه **قوله** فانها لا زمة
للسالبة الخ قال المولع للاعتراض اقول قد حسب جماعة من المتاخرين انه اذا كان
محمول مسلوبا عن موضوع كان سلب هذا المحمول ثابتا له فيصدق قضية موجبة دالة
على ثبوت ذلك السلب له وسموها موجبة سالبة المحمول وحكموا بانها مساوية للسالبة
ومن ثم قال الشارح انها لازمة للسالبة البسيطة وفيه بحث لانه اذا كان امر مسلوبا
عن امر كان الواقع هناك ان ليس امرا من امر لا ان يكون هناك حصول لان السلب

امر حاصل لامر واما جعل سلب المحمول صفة حاصلة للموضوع فانما هو باعتبار العقل وتعمله
كما يعتبر ان عدم كل واحد من الامور الحاصلة في البيت حاصل فيه والواقع ان ليس في البيت
شيء من تلك الامور لان فيه اعدام تلك الامور فكما ان اعدام تلك الامور ليست حاصلة في
البيت في نفس الامر كذلك سلب المحمول ليس حاصلا للموضوع في نفس الامر واذا كان السلب
واقعا في نفس الامر دون حصوله يصدق السالبة دون الموجبة السالبة المحمول الا ترى ان قولك
كل ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء اصلا ليس بسواد يصدق سالبة ولا يصدق موجبة سالبة
المحمول **اقول** في هذا البيان بحث اما اولا فلان قوله الا ان السلب امر حاصل والامر ممنوع عند
الخصم وكذا قوله واما جعل سلب المحمول صفة حاصلة للموضوع فانما هو باعتبار العقل وتعمله لان
ذلك يقتضي ان لا يصدق الموجبة سالبة المحمول في شيء من المواد لان ما هو بتعمل العقل لا يطابق
الواقع فلا يكون صادقا وكذا التشبيه باعتبار كون عدم كل واحد من الامور الحاصلة في البيت
حاصلا فيه فان العدم لا يمكن كونه في البيت لان الكون فيه من خواص الاجسام والجسمانى وفيما نحن
فيه السلب يصح حصوله في نفس الامر وكذا قوله ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء اصلا ليس بسواد
لا يصدق موجبة سالبة المحمول فان صدق الموجبة السالبة المحمول عنده وايضا موضوع هذه
القضية اعني قولنا كل ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء اصلا ليس بسواد ليس له فرد محقق
فالحكم فيها على الافراد المقدرة ومحصل معناها اذا اخذت موجبة كل ما لو وجد لم يثبت سلب
شيء من الاشياء فهو بحيث لو وجد ثبت له سلب السواد ولما كان صدق الموضوع على شيء ما مستحيلا
جاز ان يستلزم نقيضه فيصدق الموجبة واعترض عليه اما اولا فلان الحكم السلبي على الافراد
الخارجية لا يقتضي وجودها اذ لو استدعى ذلك كما حسبه لزم ارتفاع النقيضين فان قولك
كل ما لا يثبت له شيء من الاشياء في الخارج سواء كاذب قطعا ونقيضه السالبة الخارجية التي
يبحث عنه فلو كذبت هذه خارجية ايضا لزم كذب النقيضين واما ثانيا فلانه لو صح ان
الحكم السلبي على ما لا يكون له فرد محقق لا يكون الا على تقدير وجود الموضوع لكان محصل معنى
قولك لا شيء من المعدوم المطلق بموجود ان كل ما لو وجد وثبت له المعدوم المطلق فهو بحيث
لو وجد ثبت له سلب الوجود وفساده لا يخفى **اقول** لا يخفى ان ما ذكره منع لعدم
صدق هذه القضية الموجبة بناء على انها موجبة حكم فيها على تقدير وجود افرادها كما
في نظائرها من المجهول المطلق وغيرها وليس فيه ما يوهم ان صدق السالبة الخارجية
يستدعي وجودها على ما حسبه وليت شعري من اين اخذ ذلك حتى فرع عليه انه لو
كان كذلك لكان محصل معنى قولك لا شيء من المعدوم المطلق بموجود ان ما لو وجد ثبت له المعدوم

المطلق فهو بحيث لو وجد ثبت له سلب الوجود فان فساده لا يخفى كيف وما ذكره هو
مفهوم الموجبة الفرضية لا السالبة وقد اورد بعضهم هذه المناقشة على تفسير الموجبة الفرضية
واجاب عنه بان الفرض بيان ان صدق العنوان ههنا على التقدير لا بحسب نفس الامر فكان
المراد ما ثبت له العدم المطلق على تقدير من التقادير ثبت له سلب الوجود على ذلك التقدير
فافهم وقد ذكرت في الحواشي في هذا المقام على ان المتاخرين اعتبروا قضية وسموها سالبة
المحمول وزعموا ان موجبتها لا يقتضي وجود الموضوع وانها هو مساوية للسالبة وانكرها
المحقق في بعض الرسائل وقال اذا اخر السلب عن الربط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ
ليس موله فيه مع غيرها ولفظ لا مركبا كذا بعده لان جميع ذلك المولف والمركب يكون
محمولا مفردا يحكم به لان القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شيء
يقال عليه ج على الوجه المفرد وذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه انه ليس ب او لا ب
باي اوى عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسبب شيئا من شيء فقد صير
المحمول وحده قضية واخرج عن ان يكون محمولا واما حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى
ما تقرر هذا كلامه واجيب عنه بان المحمول ههنا هو مضمون السالبة كما في قولك زيد هو ليس
ابوه بعالم ولا يلزم منه كون القضية محمولا عليه ولا عدم الفرق ههنا وبين المعدولة لان في
السالبة المحمول من الفصل اذ فيه اشارة الى حكم معقول بخلاف المعدولة قلت هذا الجواب لا
يجدي نفعا لان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير زائد فاذا
سلم كون حرف السلب جزءا من المحمول لزم كونها معدولة سواء كان مجملا او مفصلا والمقصود
من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي السالبة وما ذكره من التفاوت بالاجمال
والتفصيل لا يؤثر في ذلك والحق ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك
على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل البرهان على ان
جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي
صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت الموجبة
التي محمولها عليه سلب ذلك المحمول وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا يقتضي
وجود الموضوع كما توهموه بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو
الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود فان قلت لا
شك انه لا يصدق اللاشيء واللاممكن بالامكان العام على شيء بحسب نفس الامر فاذا
قلنا كل لاشيء لاممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق

بناء على ما ذكره من اقتضاء وجود الموضوع وج بعض كثير من قواعدهم ككون نقيضي المتساويين
متساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها عكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو
الذي حداهم الى اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا تستدعي وجود الموضوع
فان القضية المذكورة تصدق حقيقة على ما ذكروه في المجهول المطلق التي كلما لو وجد كان
بحيث لو وجد كان ممكنا وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على المتدرب فظهر
ان كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي اقتضاء تلك الموجبة وجود الموضوع وعدم
اقتضاء السالبة بل انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود
اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة الواقعة
بينهما وانه لا حاجة في دفع النقوض الى استثناء شيء من الموجبات على الحكم باقتضائها وجود
الموضوع مع انه تحكم فاحفظ هذا التحقيق فانه بذلك حقيق واعترض عليه اما اولا فبانه
لو كان جميع المفهومات موجودا في نفس الامر على ما حسبه لكان شريك الباري موجودا
فيها والباري تعالى عن ان يكون له شريك في نفس الامر وكذا يكون النقيضين المجتمعين موجودا
في نفس الامر وهو يديهي الاستحالة واما ثانيا فلانه ان اراد بوجود المفهومات وجود
العنوانات فهب انه مسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي على افرادها اذ شرط
صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان كما حقق في موضعه وان اراد به وجود افراد العنوانات
فهو غير مسلم ضرورة ان افراد اللاشيء افراد المعدوم المطلق ونظائرها لا وجود لها
اصلا واما ثالثا فلان قوله ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق مم
ان اراد الحكم الفعلي وسلم ان اراد الحكم الممكن او الفرضي لكنهما لا يقتضيان وجود الموضوع
كما سيأتي واما رابعا فلان قوله القضية المذكورة تصدق حقيقة في حيز المنع فانهم اعتبروا
في القضية الحقيقية امكان وجود موضوعها اذ لولا ذلك لما صدقت الكلية الحقيقية كما فصل
في موضعه ولا شك ان افراد اللاشيء ممتنع الوجود اقول اما الايراد الاول فمن اشتباه
المفهوم بما صدق فان الممتنع وما يصدق عليه انه شريك الباري في نفس الامر تعالى عن ذلك علوا
ومفهوم شريك الباري وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني مخلوق له تعالى فلا يكون
شريكا له تعالى عن ذلك وكذا الممتنع هو ما يصدق عليه النقيضان المجتمعان لا مثل المفهوم
بل وجود هذا المفهوم في الذهن مما لا مرية فيه لعاقل واما الثاني فلان المطلوب وجود نفس
المفهومات وبين ان مفهوم حيث ما كان او كلما يصدق الحكم الايجابي عليه مفهوم من المفهومات
مثل انه معلوم انه تعالى ومغاير لما سواه ومعلوم لنا بوجهه او كنهه وانه مساو لمفهوم افراد

سابين له او اعم او اخص مطلقًا او من وجه الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى وموضوع القضية الموجبة
الصادقة يجب ان يكون موجودًا في نفس الامر بهذا التقرير الدليل وظاهر ان المراد منها كون
نفس المفهوم محكومًا عليه على ما في القضية الطبيعية كما ظهر من الامثلة المذكورة فسقط ما
ذكره واقول شرط الحكم الايجابي وجود افراد العنوان انما هو في القضايا المخصوصة دون
مطلق القضايا فان القضايا الطبيعية والشخصية ليست كذلك كما لا يخفى على من له خبرة ثم مما
لا يشتبه على احد ان المقصود وجود المفهومات في نفس الامر ما من مفهوم الا ويصير عنوانا
في قضية موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم صدق
الحكم الايجابي على افرادها واما الثالث فظهر سقوطه من التقرير المذكور انفًا اذ كل مفهوم
يصدق عليه انه معلوم انه بالفعل ومغاير لما سواه بالفعل وله وبين غيره نسبة من النسب
الى غير ذلك واما الرابع فسقوطه ايضا ظاهر لان اعتبار امكان وجود الموضوع بمعنى امكان
وجود افراده ليس في جميع القضايا وكيف يتوهم ذلك في مثل شريك الباري ممتنع
والمجهول المطلق لجميع من يعقل يمتنع الحكم عليه من جميعهم واللاشيء لا ممكن الى غير ذلك من
المواد التي يحكم فيها على المستحيلات احكاما صادقة ايجابية ثم قال بعض الفضلاء اعلم ان
القوم فرقوا بين السالبة والموجبة وبين الموجبة السالبة المحمول وسائر الموجبات بان الاولى من كل
منهما لا تقتضي وجود الموضوع والثانية من كل منهما تقتضي وجود الموضوع واما ما ذكره بحث
اما الاول فان صدق السالبة باعتبار المحمول عن الموضوع في نفس الامر وهو يتوقف على
تقديرهما وتغايرهما في نفس الامر اذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق والتعدد والتغاير
صفتان ثبوتيتان ثابتتان للموضوع والمحمول فيجب ان يكون موضوعهما ثابتا موجودًا فلا فرق
بين السالبة والموجبة في اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبارهم واما الثاني فلانه لا معنى
للموجبة السالبة المحمول على ما صرح به الرازي في شرحه للمطالع الا ان ج شيء سلب عنه ب ولا
شك ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء سلب عنه ب لج في نفس
فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له كما صرح به في مواضع عديدة فيلزم ان يقتضي
الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كقضايا الموجبات بلا فرق واما البحث الثالث
فلان ثبوت شيء لشيء في نفس الامر لكونه نسبة يقتضي متغايرين في نفس الامر فكما ان هذا الثبوت
يقتضي وجود المثبت له يقتضي وجود الثابت اذ التغاير والتعدد صفتان ثبوتيتان لا بد ان
يكون موصوفاهما موجودين فبطل ما حكموا من ان ثبوت شيء لشيء يقتضي ثبوت المثبت له
دون الثابت واعترض عليه المعترض فقال هذا الفاضل مجيب في بحثه الثالث لما عرف من

من ان صدق الموجبة مطلقا يقتضي وجود الموضوع وان ثبوت امر لامر كما يقتضي
ثبوت المثبت له يقتضي ثبوت الثابت دون بحثه الاول فلا نسلم ان انتفاء المحمول عن
الموضوع في نفس الامر موقوف على تعددهما وتغايرهما فمن الاحتمال ان يكون ذلك
لانتفاء بان لا يكون شيء منهما في نفس الامر اذ ح لا تصدق الموجبة القائلة بان احدهما
ثابت للاخر فيها فمعلوم ان يصدق سلب كل واحد منهما عن الاخر فيها والا ارتفع
النقيضان **قوله** اذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق قلت لا يلزم من انتفاء تغايرهما في
نفس الامر اتحادهما فيه لجواز ان يكون انتفاء التغاير بانعدامهما راسا في نفس الامر فلم يكونا
في نفس الامر متغايرين ولا متحدين بل يكونان معدومين فيها **اقول** مسلم في البحث
الثاني مسلم دون الثالث لما عرف من ان ثبوت شيء لشيء الخ انما يقتضي وجود الثابت في
نفس الامر لا في ظرف الاتصاف حتى لو كان الاتصاف خارجيا اقتضى وجود الثابت في الخارج
وما ذكروه ليس الا ان ثبوت امر لآخر يقتضي ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف ان ذهنا
فذهنا وان خارجا فخارجا ولا يقتضي ثبوت الثابت على التفصيل بل انما يقتضي ثبوته في نفس الامر
سواء كان الاتصاف خارجيا او ذهنيا اذ ليس معنى كون النسبة خارجية مثلا
ان النسبة موجودة في الخارج حتى يلزم وجود طرفيها في الخارج بل معناه ان انتزاع
هذه النسبة من الموصوف بحسب وجود الخارجي حتى لو لم يكن موجودا في الخارج لم يصح
انتزاعها منه ثم صحة هذا الانتزاع قد يكون بسبب انضمام صفة موجودة في الخارج الى
ذلك الوصف كما في الجسم والسواد وقد لا يكون كذلك بل يكون الموصوف اذا اعتبر
نحو من الاعتبار مع اعتباره نفسا الى غيره من الموجودات الخارجية والذهنية او غير ذلك
من الاعتبارات حصل منه في العقل هذه الصفة بطريق الانتزاع من ذلك الشيء لا بطريق التعقل
والاختراع وبذلك يحصل الفرق بين الانتزاعيات الثابتة لموصوفاتها بحسب نفس الامر
كزوجية الاربعة والاختراعيات المسلوبة عما يوصف بها كزوجية الثلثة وكلا الوصفين
ثابتان في نفسهما في نفس الامر لما عرفت من صدق الايجاب على كل مفهوم تصوري لكن
القسم الاول ثابت للموصوف في نفس الامر دون الثاني فان ارتباطه بمحض فرض العقل و
تعمله بالاختراع والنقل انما يتعلق بثبوته للغير على وجه يكون الصدق فيه مطابقا لا بثبوته
في نفسه بحسب نفس الامر وتفصيل ذلك ان العقل اذا استشعر من شيء صفة من الصفات
اما بداءة او بواسطة قوة من القوى الظاهرة والباطنة يحكم بحسب الفطرة باتصاف ذلك الشيء
بتلك الصفة ولا يتوقف في ذلك الحكم الى ان يحكم بوجود تلك الصفة في الخارج وذلك امر يشارك

فيه العامة والخاصة ويطابق فيه العرف العام والخاص ولذلك تراهم بعد اتفاقهم على
اتصاف الخط مثلا بالاستقامة والانحناء واتصاف المفهومات بالوحدة والكثرة وغيرها
من الاوصاف اختلفوا في وجود تلك الاوصاف في الخارج فتبين ان جميع المفهومات التصورية
ثابتة في نفس الامر في انفسها للبرهان الدال على الوجود الذهني واما ان وجود الذهني واما ان
وجود تلك المفهومات في نفس الامر يقتضي صدق السالبة ففي حيز المنع نعم التصديق السلبي يقتضي
وجودها حال الحكم دون صدقها بخلاف الموجبة فان التصديق بها يقتضي وجودها حال
الحكم وصدقها يقتضي وجوده حال اعتبار الحكم ومن هاهنا تعلم سقوط وبحثه الاول بوجه اخر
عن ما ذكره المعترض على ان قوله سلب الشيء عن نفسه غير صادق ثم فان المعدوم مسلوب عن
نفسه قوله والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال فيه توضيح ذلك ان موجودية الماهية
مقدم على ثبوت سائر اوصافها بل على ذاتياتها في نفس الامر كما صرح به المصنف في كتاب
المصارع وبطلناه انفا وتفصيل ذلك ان بديهة العقل كما يشهد بان الماهية ما لم توجد
في الخارج لم تتصف بصفة هناك بل لا تكون في هذه المرتبة ولا تكون في هذه المرتبة ماهية
هناك كذلك يشهد بانها ما لم يكن ضرب من الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل لا تكون
في هذه المرتبة ماهية بالفعل ولا شيئا من الاشياء فكيف يتعلق به العاقل اقول من الواضح
ان توضيحه اخفى من اصل الكلام فان بديهة العقل تشهد بان المعدوم المطلق لا يصير منسوبا
الى شيء ولا منسوبا اليه شيء وهو انما يحكم العقل بفطرته من غير توقف واما تقدم الوجود
على الماهية فليس هنا بل هو في حيز المنع ولا يجديه النقل عن المصارع بل هو من المصارع
كما اومانا اليه وما ذكره في معرض التأييد ان اراد به تقدم الوجود الخارجي على الماهية في الخارج
وتقدم الوجود الذهني عليها في الذهن فهو اول المسئلة وعين النزاع فمن لا يسلم المدعى لا
يسلم ذلك فلا يقصده ولا يناسبه وان اراد به الاستلزام فهو لا يدل على التقدم ثم نقول
قولك وجد فصار انسانا مثلا ان اردت به ان وجد الانسان فصار انسانا يصير القول
وان اردت به ان وجد شيء آخر فصار انسانا فهو باطل بديهة وبالجملة الضمير في قولك
وجد اما راجع الى الانسان او الى امر غير الانسان وكلاهما باطلان ثم كيف يكون
هذا الكلام الذي فيه ما فيه توضيحا لتلك المقدمة البينة التي لا يعتري فيها ريبة
لعاقل اصلا قوله واما حصول الحال الخ فيه توضيح ذلك انه لو كانت الصورة الحاصلة
من الجبل في الخيال مساوية له في المقدار يلزم حلول حال كبير في محل صغير وهو
غير معقول على انهم ذهبوا الى ان امثال هذا الحلول سرياني ولو كان مخالفة له في

المقدار

في المقدار وهي المدركة بالذات والامر الخارجي مدرك بالعرض كما مر يلزم ان لا يكون
الكبير مدركا وليس كذلك والجواب ان الحاصل في الخيال جبل ومقدار كبير مدرك
نسبته الى موجودين موجودين ظلي لان المقدار قائم بالجبل في الخيال ومقدر له
بل المقدار حاصل في الخيال مع الجبل ولا بعد ونسبتها اذ المقدار هناك كيف لا كم والحاصل
ان الحاصل في ذهننا من الجبل الكبير تلك صورة صورة الجبل والمقدار الكبير ونسبته اليه
فلا جرم نفهم حلاله مقدار كبير وهذا المفهوم مطابق للجبل الموجود بحسب اذا وجد في الخارج
كان عينه فلا يلزم حلول حال كبير في المحل الصغير واما ان يكون الكبير مدركا ولما لم
المقدم للجبل من قبل عدا اعني الجبال ومدركه امر آخر مدرك بملاحظة اخرى هذا كلام صاحب
الفصل واورد عليه انه اذا كان المقدار هناك كيف لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات
فان المدرك بالذات هو الصورة وهي ليس كما هو على ما زعم قال المعترض الوجود بحسب اذ
هذه الصورة كم بحسب الوجود الخارجي وكيف بحسب الوجود الذهني فان اراد بقوله لا يكون
الكم مدركا بالذات انه لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما فمسلم ولا يلزم منه ذلك ان لا يكون الكم
مدركا بالذات الا ترى ان النائم ليس مستيقظا حال كونه نائما ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
النائم مستيقظا وان اراد ان الكم مدركا لا يكون مدركا بالذات اصلا ممنوع ان هذه الصورة
المدركة بالذات كم اذا وجدت في الخارج اقول تبدل الماهية بحسب انحاء الوجود ممنوع كما
ستفصله في موضع يليق به وكيف يكون كذلك والوجود عارض والعارض سواء كان لاحقا
او سابقا كما حسبه لا يبدل الماهية المعروض بداهة ثم اذا كان الامر كما تخيله لم يكن الوجود الذهني
والوجود الخارجي امرا واحدا ومن الظاهر المكشوف ان دليل الوجود الذهني انما يدل على وجود
الاشياء انفسها في الذهن لا وجود شيء يخالفها في الجنس العالي وبهذا المحقق قول بالشبح
والمثال لو صح هذا الجواب لم يحتج الى ما ارتكبه من ان الحاصل في الخيال تلك صورة بل يكفي في الجواب
ان يقال الحاصل في الذهن هو الجبال المقدر بالمقدار المعين في الخارج لكنه في الوجود الذهني
كيف لا كم فلا يلزم حلول كونه كبيرا في الصغير على انه اذا جاز كون الكيف صورة علمية للكم بقاء
بحسب الجنس العالي فلان يجوز كون المقدار الصغير الحاصل في الذهن صورة علمية للمقدار الكبير اولى
فانهما متشاركان في الماهية بخلاف الكم والكيف اذ لا اشتراك بينهما في شيء من الذاتيات اصلا فيقال
على سياق ما ذكره ان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير فهو ممنوع لانه حال حلوله
في الخيال صغير وان كان في الخارج كبيرا وان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال صغره فهو ليس
مستحيلا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان هذه الصورة المدركة بالذات كبيرة

اذا وجدت في الخارج ثم اذا اوردت عليه انا لا نم ان الحاصل في خيالنا من الجبل الكبير تلك صور
ماذا رجعنا الى وجداننا لم نجد الا امرا واحدًا ممكنا تحليله الى هذه الامور الثلثة ثم كيف يحصل في
الخيال صورة المقدار غير مخلوط بالمحل حتى يدرك بعده نسبته الى محله ثم المقدار الحاصل في
الخيال لا يكون كليا بل مقدارا ايضًا مساويا لمقدار الجبل معهود المحدود وهو حصول الكبير
في الصغير وقال المعترض لو كان الحاصل في اذهاننا من الامور الثلثة صورة واحدة لما جاز زوال
العلم ببعض مع بقاء العلم ببعض آخر عنها وليس كذلك ولا خفاء في ان يكون العلم بحصول الصورة
لا بالاضافة ليس وجدانيا بل هو امر نظري عجب في البطن فكيف يكون وجدانا ان العلم بتلك الثلثة
اشياء كل منها من معقول اخرى صورة واحدة ولا في انه لا يلزم من ذلك شيء ادراك جميع صفا
حتى يلزم من ادراك الصورة الخيالية ادراك بجملته بالخيال ولا في الدعوى المدلول عليها
بقوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا فيكون مقدارا معينا مساويا لمقدار الجبل مما لا
ينبغي ان تفوه به عاقل فضلا عن فاضل اذ من البين انه لا يلزم من نفي كلية المقدار في الخيال
مساواته مع مقدار الجبل وان الحاصل في المحل يمكن ان لا يكون اعظم منه وهل هذا الا كما قيل
ان واحدا من ابناء احد من اهل الرساتيق يعلم علم الرمل فسئل عنه حين امتحانه عن خاتم
قد اخفي عنه في الكف فقال في كفك شيء صلب ابيض فيه ثقبة فقيل له ما هو فقال
فاذن هو رحى بل هذا اغرب منه لان الخيال اصغر من الكف وما ساوى الجبل اعظم من الرحى
اقول ان اراد انه لو كان الحاصل في الخيال صورة واحدة لم يجز بقاء العلم مع زوال العلم بآخر
انه لم يجز ذلك بحلول المحل تلك الصورة الى الفواصل والملازمة ممنوعة اذ عند التحليل يحصل
صور ثلث كما صرحنا وان اراد انه لم يجز ذلك قبل التحليل فبطلان التالي ممنوع اذ بقاء البعض مع
زوال البعض لا محالة يكون بعد تميز البعض وذلك ليس من الحس والخيال بل من قوة اخرى من
شأنها التحليل والتميز كما لا يخفى على من له ادنى دربة في الصناعة وكيف يتوهم ان الصبي
مثلا لا يصدر منه مثال هذا التحليل وكون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة نظريا لا ينافي ما
ذكرناه من انا لا نجد الا امرا واحدا ممكنا تحليله فان ذلك لا يستلزم كونه بحصول الصورة و
لا كونه اضافة بل هو صحيح على التقديرين اذ لم اذكر ان الحاصل في الذهن صورة واحدة بل
انما ذكرنا انا لا نجد الا امرا واحدًا وهذا صادق على اي تقدير من التقديرين وذلك ظاهر
لا سترة به بل ذلك انما يرد عليه حيث حكم بان الحاصل في اذهاننا من الجبل تلك صور من غير
دليل ولا تنبيه فان ادعى الوجدان او البداهة نطق بوجه آخر وورد عليه ان كون العلم بحصول الصورة
نظري عنده في النظر فكيف يكون وجدانيا او بديهيا نطق بوجه آخر ان الحاصل في الخيال

من الجبل

تلك صور وان اسنده الى دليل آخر فليأت به حتى ننظر فيه ثم لا يخفى ان الحس انما ينال
الجبل المخصوص من دون التفاصيل التي ذكرها وكيف يحصل في البصر صورة الجبل على حدة
وصورة المقدار على حدة وصورة النسبة على حدة على ما ذكره وليت شعري اي وجدان
يصدق ذلك او باي دليل او تنبيه يهتدى اليه ثم اني ذكرت ان المقدار الحاصل في الخيال
لا يكون مقدارا معينا مساويا لمقدار الجبل نحو قول المعترض الى قوله فيكون مقدارا معينا
الى واعترض عليه بما لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل اذ على فرض كون العبارة ما ذكره
لا يتوجه عليه ما اورده فان الكلام في حصول مقدار الجبل في الخيال وان لم يكن المقدار
الذي للجبل حاصلا في الخيال على الوجه الكلي يكون مقدارا معينا مساويا للمقدار الخارجي
للجبل فالمحذور وهو حصول الكبير في الصغير قائم واما قصة الرمال فان المشهور نسبة
ذلك وامثاله الى بعض اولاد الصدور بشيراز وهو ابن المولى اوحد الدين كان صدرا
للسلطان السعيد شاه شجاع والحكايات عنه من هذا القبيل مشهورة على السنة كما في البلاد
الكبيرة بله وعقلاء كذلك في الرساتيق لكن مثل هذا بالذي اغرقت امزجتهم واحترقت
اخلاطهم بسبب فساد السنة الضرورية اولى فلسبحه ابن هم ومن هم ثم هذا التمثيل ناسب
لخصمه جدا فانه بعد تسلم ان الحاصل في الخيال هو الجبل الذي هو جوهر والمقدار الذي هو كم
والنسبة التي هي اضافة مع زعم ان جميعها كيف بل مذهبه اغرب من مذهب الرمال اما اولا فلانه
اسفل من جسم الى جسم وهو قد نزل من المحسن العالي تفرد من حسن بمال آخر واسفل من
معقوله الى معقوله فلو قال الرمال ان ما في الكف كيف مثلا او عرض من الاعراض لكان مناسبا
لمذهب في القرابة واما ثانيا فلان الرمال انما قال في كفك رحى ولم يقل بانه ليس رحى واما
هو فيقول ان ما في الخيال مثلا جبل وليس بجسم بل هو كيف ومقدار وليس بمقدار بل هو
كيف وكذا النسبة فلو قال الرمال ان ما في كفك رحى وليس برحى لكان مناسبا لمذهب مناسبة
تامة قوله واما حصول صورها واشباهها فيه الخ فلم يرد الحكماء بالصورة ههنا الشبح والمثال
كما فهم انه ثم وان لفظ الصورة يقال بالاشتراك الى معاني كثيرة والمراد به ههنا حقيقة التي بها
هو ما هو ولذلك تسمعهم تارة يقولون حقايق الاشياء تحصل في الاذهان وتارة يقولون
صورها تحصل فيها وحقيقة الجسم بالمعنى المذكور صورة كما نص عليه الشيخ في طبيعيات الشفاء
بقوله ان لكل جسم طبعا وصورة وعرضا ثم قال وصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو ولهذا
قد يبقى الجسم متشخصا مع تبدل مادته بان ينقص منها شيء كما في حال الذبول ويزداد كما في حال
النمو فان الفرس المخصوص مثلا شخص واحد ما دام موجودا مع انه يتحلل عنه بعض اجزائه وقد

وقد سمعت انه بعض اجزائه من خارج وحصه غير الجسم بهذا المعنى ثم الصوره الحاصله في
العقل قد يكون لها وجود في الخارج اما في مادة كالصوره الجسميه والنوعيه واعراض الماديات
فانها تحل في المواد الخارجية وقد تحل في القوه العاقله ولهذا يسمون القوة العاقلة المستعدة
لحلول صور الاشياء فيها الى الهيولى المستعدة لذلك ويسمونه عقلاً هيولانيا وكون نسبة العقل
الى الهيولى كذلك وجدت انا في بعض تعليقات المعلم الاول واما لا في مادة كالعقول العشرة
والهيولى الاولى وقد لا يكون لها وجود في الخارج كالصورة الخيالية الغير المطابقة للخارج فان
الصورة الحاصلة في الذهن هو العلم وهو عرض من مقولة الكيف كما حقق في موضعه فيكون مخالفًا
للصورة الخارجية التي هي جوهر مثلا في الذاتيات فلا يكون عينها قلت كما ان الهيولى الواحدة
بحسب حلول الصوره النارية والمائية فيها يصير نارًا وماءً كذلك الصورة الواحدة بحسب الوجود
الخارجي والذهني يصير جوهرا وعرضا فان قلت تبدل الذات في الهيولى معقول لانها
امر مبهم لا تعين له في ذاته اصلا فلا ينافيه اي تعين يرد عليه دون الصورة فانها متعينة في
حد ذاتها فاذا تبدل تعينها لم يبق تلك الصورة قلت تعين الصورة مشروط بالوجود اذ
الشيء ما لم يكن له ضرب من الوجود لا يتعين ذاته لما مر آنفا ولا بعد في تبدل المشروط عند تبدل
الشرط وسيجيء لهذا زيادة تفصيل وتحقيق اقول ما ذكره من ان الصوره قد يطلق ويراد به حقيقة
الشيء وان مراد القوم من حصول صورة الشيء في العقل حصول حقيقته مما لا نزاع فيه واما ان
الصورة التي تحل الهيولى وبحصولها فيها يحصل الجسم هو حقيقة الجسم فمما ينكره من له ادنى
فطانة بل ادنى مسكة كيف والجسم عندهم مركب من جوهرين يحل احدهما في الاخر يسمى الحال
صورة والمحل هيولى ومن اوضح البينات ان جزء الشيء لا يكون عين حقيقته وما ذكره من ان
العقل لا يستبعد من ان يكون شيء جزء الآخر وماخوذا فيه لا بخصوصه بل بوجه مبهم على فرض
تسليمه لا يدل على مطلوبه بل على خلافه فان جزء الشيء مهما كان او مفصلا معتبر في حقيقته
غير خارج عنه فلا يكون الجزء الآخر عين حقيقته بل ذلك كلام مختلط يشتمل على التناقض حيث
يصرح بان الصوره جزء الجسم وهي بعينها عين حقيقته اذ من اجلى البديهيات ان كونها جزءا
يقتضي كون امر آخر داخلا في قوامه وكونه عين حقيقته يستلزم عدم دخوله و
ما تخيله من عدم تبدل جسم الحيوان مثلا مع تبدل اجزائه العنصرية ممنوع فانه مصادم
لبديهة العقل وصريح الوهم كما نقلناها في تعليقاتنا وما يطلقه اهل العرف من ان
البدن المعتدى لا يتبدل بل هو محفوظ بعينه مما لا يعرج عليه اقتناص الحقائق بل هو نظير
ما يطلقونه من ان مياه الكيزان هي بعينها الماء الذي كان في الجب وان البحر الذي

اخذ

اخذ البعوض منه قطرة هو بعينه البحر الذي كان قبل اخذها كيف وقد جعل الحكماء
تبدل الجسم المعتدى مع بقاء انانيته دليلا على تجرد النفس كما هو مذكور في كتبهم ولو
ذهبنا مذهب اهل العرف واخذنا الحقائق من الاطلاقات العرفية لاختل معظم قواعد
الحكمة ولذلك قال المعلم الاول من اراد ان يتعلم الحكمة فليستحدث لنفسه فطرة اخرى ثم لا
يذهب عليك ان قوله ولهذا قد يبقى الجسم بشخصه مع تبدل مادته من زيادات القائل لا
من كلام الشيخ بل قد صرح الشيخ في التعليقات بعدم بقاء الصوره مع تبدل المادة وكذا
بهمنيار في كتاب التحصيل او هو مما يشهد به الفطرة السليمة ونسبة النفس الى الهيولى
من حيث ان جميع الحقائق تنتقش فيها كما ان الهيولى تتصور بجميع الصور لا دلالة فيها على
ان الصورة وحدها تمام حقيقة الجسم كما لا يخفى وانت تعلم ان ما ذكره من التفصيل يقتضي
ان يكون الصوره لهذا المعنى شاملا لجميع المعقولات فيدخل فيه الجسم المركب من
الهيولى والصورة ايضا وليت شعري ما الذي حمله على ان يجعل الصورة شاملا للنفس
الهيولى ولنفس الصورة ولساير الاعراض والمعاني ولم يجعله شاملا للمركب من الهيولى
والصوره وهل هذا الا خلط بين معنيي الصورة فتامل وكذا التفصيل وما ذكره
من تبدل ذات الهيولى غير مسلم بل ذاتها محفوظة مع تفاوت الصورة كما هو
المشهور المذكور في الكتب وتبدل ذات الشيء بسبب حلول غيره فيه غير معقول
ثم قياس تبدل الصوره عليها ايضا ممنوع والجواب الذي ذكره عن السؤال الذي
اورده لا يدفع السؤال اذ حاصل السؤال انه على هذا التقدير لا يكون الماهية الحاصلة
في الذهن نفس الماهية الموجودة في الخارج مع ان مقتضى الدليل ذلك وحاصل
الجواب انه لا بعد في تبدل الذات بتبدل الوجود ومن البين عدم اندفاع
ذلك السؤال بهذا الجواب لانه تبدل الذات لم يكن احدهما عين الآخر بحسب
الماهية سواء كان ذلك التبدل بسبب تبدل الوجود او بغيره على ان تبدل
الذات غير معقول فان الاجناس العالية متمايزة بالذات وليس بينها امر
مشترك كالهيولى ايضا لا يصير حقيقة عين الصوره كما توهمه بل يتصف
بالصوره المائية ويصير ماء بالعرض كما ستعرف به ومن البين ان ما هو
ماء بالعرض حقيقته هو الماء فان ما هو بالعرض شيء يكون لا محالة بالذات
شيئا آخر وسيجيء لهذا زيادة تفصيل وتحقيق تندفع به مادة هذه
الاوهام والله ولي التوفيق والالهام وقد كتبت سابقا على حاشية كلامه

انه لوكان صورة الشي تمام ماهيته كما توهم من كلام السايل لم يكن لجزء آخر كالهيولى
فلا بد من تصرف في كلام الشيخ فقال فيه بحث اذ الماهية المذكورة عنه ممنوعة فان
العقل لا يمتنع من ان يكون شئ جزءا لآخر ومأخوذا فيه لا بخصوصه بل بوجه مبهم كالاجزاء
العنصرية في الشخص المعين من الحيوان او النبات فانها جزؤه ومأخوذة فيه لا بخصوصها
حتى اذا تبدل بعضها ببعض آخر منها لا يلزم انعدام الشخص المذكور ويكون لذلك الآخر
جزء آخر معين بذاته يعين الجزء المبهم فيه بان يصير عينه بالعرض فاذن يكون ماهيته
هذا المعين مثلا للماء جزء معين هو ماء بذاته وجزء مبهم صار ماء بالعرض فتمام ماهيته
ليس الا اذا عرفت ذلك ظهر لك ان كلام الشيخ محمول على ما هو نص فيه اقول لا يخفى ان العقل
السليم ينقبض عن ان يكون الجزء الخارجي للشئ معتبرا في الشخص المعين بعمومه لا بخصوصه
حتى لا يتبدل الكل بتبدل جزئه فان ذلك مما يشهد صريح العقل بخلافه اذ البديهة تشهد
بان المركب من هذا الشخص وجزء آخر غير المركب من شخص آخر وذلك الجزء وانكار ذلك مكابرة
غير مسموعة وما مثل به من الاجسام العنصرية وبقاء تلك الاجسام بعينها مع تبدل الاجزاء
العنصرية التي هي جزؤها خلاف الواقع بل كما تتبدل الاجزاء يتبدل الكل ولذلك استدلوا ببقاء
الجسم المعين واستمرار شعور النفس عليه بذاتها على ان النفس غير البدن واجزائه كما سبق آنفا
ثم من العجب انه فرع على ان للماء جزءا معينا هو ماء بذاتها وجزء مبهم صار ماء بالعرض ان
ان تمام الماهية هو الماء وذلك مما لا يخفى حاله على احد فانها اذا كان للماء جزءان لا يكون احد
جزئيه تمام حقيقته بل لا يكون احد جزئيه ماء بالذات الا بالاشتراك الاسمي او المجاز وانت
تعلم ان ابهام احد الجزئين وتعينه بالآخر لا يخرجه عن قوام المركب فكيف احد الجزئين تمام
حقيقته وان ما هو ماء بالعرض مثلا لا بد ان يكون بالذات عين الماء فاذا الماء تمام هو
ماء بالعرض وما هو ماء بالذات فنقول الماء المركب ليس هو الماء بالعرض ولا الماء بالذات
وذلك ظاهر بل انما التركيب في مجموع الماء بالذات وهو لا الماء بالعرض فلا يكون حقيقة
هذا المجموع هو الصورة المائية فان قلت فما معنى ما نقله الشيخ عن البني قلت لما ظهر الخلل فيما حمل
عليه فاما ان يكون مراد الشيخ ان صورة الجسم هي الجزء الذي به يحصل الجسم به بالفعل وهو
بها اي بسببها هو هو ويكون اطلاق ماهيته عليها مجازا للمبالغة في الاستلزام كما يقال
عدم العدم هو الوجود وهذا المعنى غير المعنى المعتبر في تفسير الماهية اذ المراد هناك
ما يكون الشئ هو هو لا بعلة لا ان الشئ هو هو بسببه فان الانسان مثلا ليس انسانا
بسببه بل المراد انه انسان من غير علة كما يقال الجوهر قائم بذاته بمعنى سلب قيامه بغيره

واماان

واما ان يكون مراد الشيخ بالصورة هو الحقيقة النوعية فان ذلك احد معانيه كما صرح به
في رسالة الحدود فاذا عرفت ذلك عرفت انه حمل كلام الشيخ على ما لا يرضى به ولا يرتضيه
غيره ممن له ادنى مسكة ثم اني اوردت عليه سالفا انه لو كان الهيولى بحسب الصورة النارية
والمائية تنقلب حقيقتها فتصير تارة ماء وتارة نارا لكان مثالا مطابقا لما ادعاه لكن ذلك
محال وكيف يتصور ذلك فاجاب بان الهيولى في ذاتها مبهمة والمبهم ما دام باقيا على ابهامه
لا يكون موجودا في الخارج باتفاق اهل الصناعة كما نقل عنهم الشيخ ولا يتعين ذاته بانه هذا
او ذاك فاذا حلت فيها الصورة النارية صار نارا واذا حلت فيها الصورة المائية تصير ماء
كما حقق في موضعه الا يرى ان الماء الذي كان في الجرة اذا فرق في الكيزان يحكم العقل بان
الماء التي كانت في الجرة كانت في الكيزان لانه يحكم بان الامر المبهم الذي في الجرة كان
في الكيزان ولولا ان صارت الهيولى ماء وان كان ذلك بالعرض لما استقام هذا الحكم
اقول قد حكم في اول هذا البحث بان تعين ذات الشئ مشروط بوجوده ثم حكم ههنا بان المبهم
ما دام باقيا على ابهامه ولم يتعين لا يكون موجودا في الخارج فيكون تعينها بالصورة مقدما
على وجودها وذلك مناقض لما سبق من اشتراط التعين بالوجود ومع تكون المشروط
وهو التعين مقدما على الشرط وهو الوجود هف ثم هذا الجواب لا يدفع السؤال لانه
ادعى تبدل الحقيقة بتبدل الوجود وبسبب تبدل الهيولى بتبدل الصورة فاورد السائل عليه
ان الهيولى لم يتبدل حقيقتها فلا يكون مطابقا لما ادعاه ومحصل جوابه ان الهيولى يصير
ماء ونارا مثلا بالعرض ومن المعلوم ان ذلك ليس تبدلا في حقيقة الهيولى فبقي السؤال بحاله
ثم اني منعت تقدم الوجود كما سبق وذكرت انه كيف يقال وجد فصار انسانا اذ المعروض
وجوده اما انسان او امر آخر وان كان الاول صار المعنى وجد الانسان فصار انسانا وان
ان كان الثاني صار المعنى وجد الفرس مثلا فصار انسانا فاجاب بان منع تقدم الوجود
قد عرفت جوابه كيف لا والعقل كما يحكم بديهة ان ثبوت شئ لآخر فرع لثبوته في
نفس الامر كذلك وذلك يستلزم تقدم الوجود فيها كذلك يحكم بديهة بان تعين ذات
الشئ فرع لوجوده في نفس الامر فكيف لا يستلزم تقدم الوجود فيها ثم الوجود متأخر
في الاعتبار العقلي كما فصلنا والمعروض وجوده هو الامر العام قطع النظر عن الخصوص
اذ دأب القوم حين ارادتهم معرفة تقدم حالي شئ على آخر انهم يفرضون امرا عاما و
يتوهمون عروض هذين الحالين ثم فانهما يجده العقل متقدما حكموا بتقدمه وذلك
جار في الذاتيات ايضا مثلا يقولون ما لم يصر الشئ جسما لا يصير حيوانا وما لم يصر حيوانا

لا

لم يصر انسانا اقول قد عرفت مما سبق جوابه السابق عن منع تقدم الوجود وما ذكره
ههنا من ان العقل كما يحكم بديهة بتقدم ثبوت الشيء لآخر على تقدم ثبوته في نفسه
يحكم بتقدم ثبوته في نفس الامر على نفسه ممنوع كيف وقد حكم فيما مر بان الوجود
لا ثبوت له للماهية بناء على عدم انفكاكها عن الاتحاد بالموجود الا بحسب فرض العقل و
مبدأ الاشتقاق هو الوجود بالمعنى المصدري ليس له ثبوت اصلا لانه امر ينتزعه
العقل فنقول في التعين ايضا مثل ذلك فان الماهية لا تنفك عن الاتحاد بتعينها
اعني بخصوصيتها بحسب نفس الامر والتعين بالمعنى المصدري لا ثبوت له في نفس
الامر بل هو امر ينتزعه العقل بل الحال هناك اظهر اذ العقل يجد الماهية في مرتبة
من الملاحظة خالية عن الاتحاد بالوجود ولا يجدها في شيء من المراتب خالية عن
خصوصياتها اصلا ولو كان كما حسبه لكان شان خصوصيتها شان العوارض
التي يسلب عنها في حد ذاتها فكان الانسان مثلا كما انه ليس من حيث ذاته
موجودا ولا معدوما ليس من حيث ذاته انسانا ولا لا انسانا هف وبذلك يعلم
ما في قوله ان المعروض وجوده امر مبهم اذ لو اريد بذلك ان العقل يعرض مثلا
عروض الوجود لامر مبهم بعد عروضه يصير انسانا فذلك ممنوع ولا نم ان
القوم يبنون الاحكام على مثل هذا التوهم الكاذب وما ذكره من ان الشيء ما لم يصر جسما
لا يصير حيوانا ان وقع في عباراتهم فمرادهم ان الجوهر مثلا ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا
لا ان مفهوم الشيء المبهم ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا كيف وليس ههنا شيء مبهم صار
جسما بل انما يصير الجوهر جسما وان اراد به انهم يعممون هذا الحكم ويجعلون عنوان
موضوعه الامر العام الشامل لجميع الاجناس العالية بالنسبة الى ما هو سافل بالقياس
اليه كان يقال الشيء ما لم يصر جسما مثلا لم يصر حيوانا فهذا الحكم انما يصدق في افراد
العنوان كالجوهر وغيره من المقولات فان الكيف ما لم يصر كيفا محسوسا لا يصير
فعليا او انفعاليا والكم ما لم يصر كما متصلا لا يصير سطحا خطا او جسما فذلك لا يدل
على مطلوبه اصلا كما لا يخفى قوله اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية
والفردية قيل عليه هذا غير مسلم اذ نلحظهما كثيرا ولا يخطر ببالنا هذا التفصيل بل
معناهما امران مجملان مسميان بالفارسية بجفت وطاق وتوضيح الكلام في هذا المقام
ان مناط صدق المشتق هو الشيء اتحادهما في نفس الامر لا قيام مبدأ الاشتقاق
كالاسود والمتحرك فان ذلك غير لازم كما مر ثم الاستاذ فان قام مبدأ الاشتقاق صح

ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يقم به كالموجود والواجب والممكن و
نظائرهما فان مبدأ هذه المشتقات امور عقلية ينتزعها العقل منها بضرب من المقايسة بتبع
فلا يصح تفسير الزوج والفرد بما حصل فيه الزوجية والفردية واذا كان مناط صدق المشتق
على شيء اتحادهما في نفس الامر فما لا يكون متحدا معه فيها لا يصدق المشتق عليه وان
قام به مبدؤه فالذهن لما لم يكن متحدا مع الزوج في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه
وان قام به مبدؤه الزوجية اقول قد اورد عليه ان القيام اختصاص ناعت فكيف
لا يلزم من قيامها به كونه زوجا وهل هذا الا كما يقال لا يلزم من قيام السواد والبياض بالجسم
كونه اسود وابيض فالجواب الذي ذكره غير حاسم لمادة الشبهة فاجاب عنه بقوله وفيه
اذ لا نم ان القيام هو الاختصاص الناعت فان السرعة تتوسط الحركة قائمة بالجسم وليست
وصفا له وصفات الصورة قائمة بالهيولى وليست نعتا لها بل هذا معنى الحلول عند
بعضهم والجسم القائم به السواد ليس نظيرا لذلك وانما يكون نظيرا له لو لم يكن الجسم متحدا
مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد الذهن مع الزوج فيها بل نظيره الجسم القائم به
السرعة الغير المتحد مع السريع في نفس الامر ومن البين ان لا يلزم من ذلك صدق السريع
عليه اقول اندفاع هذا المنع ظاهر لان المراد بالقيام هو القيام من غير واسطة كما هو
المتبادر وقيام السرعة بالجسم بالوسط كما اعترف به فالمنع والسند منتفيان وقوله
هذا معنى الحلول عند بعضهم انما يتجه اذا جعل الاختصاص الناعت تفسيرا للقيام ولم يجب
التعريف بالاعم ولا يتوقف المقصود على كونه تفسيرا له بل يكفي صدقه عليه كليا ولا شك
في صدقه كليا على القيام بلا واسطة وان التعريف بالاعم جائز عند المحققين كما سبق التعريفات
اللفظية فان اكثرها من هذا القبيل كما يقال سعدان نبت وصداه مهوبه وتيم قبيلة
من العرب ثم لا يذهب عليك ان مآل صدق المشتق على شيء واتحادهما واحد بل لا معنى للصدق
عليه الا الاتحاد معه فجعل الاتحاد مناط الصدق غير مستقيم على انه سوق الكلام في مناط الاتحاد صح
ولابد في حسم مادة الشبهة من بيان الفرق بين قيام السواد بالجسم وقيام الزوجية بالنفس
ليتبين ان الاول يستلزم الاتحاد والصدق دون الثاني اذ يسير ان يقال كون محل
الزوجية ذكرت في الحاشية انه يجوز ان يكون للشيء وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما
لا يكون منشأ للآثار والآخر يكون وكذا الوجود الخارجي في ترتب الآثار كما قرره صاحب
هذا الجواب في العلم فاطلق الوجود الخارجي ههنا واراد به ما يتناول ما يكون وحده
يترتب الاثر فلا يرد على مقصوده ما ذكره الشارح فالمعترض وحث لانه يعد لفظا ومعنى

اما بعده لفظا فظاهر واما معنى فلانه مبني على ان يكون للشيء وجودان في الذهن وان يكون
الماهيات مظاهر لمبادي لوازمها في الوجود الذهني بان يكون المبادي المذكورة امورا حاصلة
فيها بالفعل زائدة عليها هناك لا انها تكون امورا عقلية ينتزعها العقل منها كما سبق وان يكون
لزومها للماهية بحسب الوجود الذهني هو بعينه الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني وان كان
للماهية وجود ذهني ضعيف ولا يثبت شيء منها بل الظاهر ان الواقع خلاف كل منها **اقول** اصل هذا
السؤال معارضة او نقض اجمالي والجواب عنها منع لمقدماتها فلا يجري المنع في مقابلة وان سلمت
عادة المعترض بمثل ذلك ثم بعده لفظا ممنوع فان القوم قد يطلقون الخارج بمثل هذا المعنى كما ذكر
وان الكيفيات النسبية في الخارج للنسب الخبرية تسمى مادة والحاصلة منها في الذهن جهة وذكروا
ان للعدد وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ارادوا به وجوده في الموصوفات بهذا المعنى
وكذا بعده معنى واما نظهر ذلك بتمهيد مقدمة هي ان الزوجية ينتزعها العقل من الاعداد التي
هي ذو زوج كالاربعة مثلا والزوجية الحاصلة في الذهن لها وجود في الذهن للنفس بمعنى انها صورة
علمية قائمة بها ولها وجود ذهني للاربعة ايضا بمعنى انها ينتزعها منها وينسبها العقل اليها ومنشاء
الاتصاف هو الثاني دون الاول بل الاول منشاء الاتصاف بالعلم بالزوجية دون الزوجية والسر
في ذلك ان علاقة الزوجية بالنفس وقيامها بها انما هي باعتبار خصوص وجودها الذهني وهي
بهذا الاعتبار علم يتصف النفس بالعلم بالزوجية لا بها وعلاقة الزوجية بالاربعة باعتبار ذاتها مع
قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني حتى انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت الاربعة متصفة
بها ايضا فللزوجية الحاصلة في الذهن علاقة القيام بالنفس بحسب وجودها الذهني وعلاقة بالاربعة باعتبار
كونها صحيح الانتزاع منها كسائر الاوصاف التي يدركها العقل من الموصوفات بها غاية الامر ان
بعض تلك الاوصاف موجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وبعضها غير موجودة فيه وقد سبق
ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر فالزوجية ايضا موجودة في نفس الامر واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن وهي بحسب ذلك الوجود منسوب الى الاربعة بالقيام فالاربعة متصفة بها سواء وجد
في الخارج او في الذهن فان لوازم الماهية لا تنفك عنها في الوجودين بمعنى انها حيث وجدت كانت
متصفة بها لا بمعنى انها حيث وجدت كانت الماهية متصفة بها لا بمعنى انها حيث وجدت توجد الماهية
هناك كما تقرر في موضعه فلا يلزم ان يكون مبادئها امورا حاصلة فيها بالفعل بحسب الخارج بل
نفس الامر وذلك لا ينافي كونها امورا عقلية ينتزعها العقل عنها فانها قبل الانتزاع وبعده ومعه
موجود في نفس الامر كما علمت مما سبق وظهر ان منشاء الاتصاف هو الوجود في نفس الامر فيما ينتزع
عنه سواء في الخارج او الذهن لا الوجود في الذهن بمعنى قيامه به ولا تعلق لهذا الكلام بضعف وجود
الماهية وقوته كما توهم المعترض على ما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الثابت بالدليل هو ان الماهيات لها

وجود

وجود اخر سوى الوجود الخارجي سواء كان ذلك الوجود في الاذهان البشرية او النفوس الفلكية او غيرها او في
غير الاذهان فان الدليل لا يدل على وجود شيء منها وانما ينسب ذلك الوجود الى الذهن بناء على ان الظ
كما ذكره الاستاد قدس سره وبذلك يندفع الاستبعاد الذي يعرض القاصرين وسيأتي تمام الكلام في تحقيق نفس الامر
في موضع يليق به قال بعض الفضلاء ملخص الجواب منع المقدمة القائلة بان معنى الاتصاف بصفة قيام ماهيتها بمحلها
مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي اولا ونفي كون القيام بحسب الوجود الظلي مصححا ومستلزما لكون
المحل متصفا بذلك القيام ولا شك ان هذا المعنى حاسم لمادة الشبهة مطلقا سواء تشبث الخصم بلوازم الماهيات والصفات
المعدومات وبعين ان المقتضي اي شيء هذا الوجود الخارجي كما في الوجودات التي تكون من عوارض الوجود او نفس
الصفة بدون اعتبار الوجود مطلق كما في المعدومات ولوازم الماهية ليس مما يلزم في الجواب عن مادة الاشكال والنقض
لكون المقتضي للاتصاف هو الوجود العيني لايرادهم الموجودات في تقرير السؤال حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن
حارا او باردا الا ان مدار الجواب ذلك لظهور ان المدار ذلك المنع فلا يرد ما زعمه البعض من ان الجواب ليس حاسما
لمادة الاشكال مطلقا واعترض عليه بانه بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلان المستدل بين معنى
الممتنع وادعى ان ليس له سوى هذا المعنى وهو ما حصل فيه فان سلم المانع منه ان معناه ما ذكر لم يتوجه منعه اصلا
ضرورة ان الامتناع اذا حصل في الذهن كان الذهن ما حصل فيه الامتناع وان لم يسلم ان معناه هذا فلا بد ان يبين
معناه ثم يورد المنع ان كان قابلا له ولا يكفي ان يقول يجوز ان يكون لهذا اللفظ معنى اخر ويبني منعه على هذا
الجواز كان يقول لا نم ان الانسان كاتب لجواز ان يكون للكاتب معنى اخر سوى ما له الكتابة اقول لا بعد بحسب
اذ قد صرح المجيب بمنع ان معناه ما حصل فيه الحرارة وهو المدار في الجواب كما ذكره هذا القائل وتعيين المعنى بانه ما حصل
فيه عين الحرارة سند للمنع فابطاله لا يجدي ولا بعد بحسب المعنى ايضا لما مر من ان مدار الجواب منع كون معنى المشتق ما ذكره
المستدل كما هو مصرح به في الجواب وليس عليه ان يبين ان معناه ماذا اذ ليس معنى المنع الا طلب الدليل ولا يجب عليه ابداء الاحتمال
الخلاف والسند بمنع كون الانسان كاتبا غير مسلم فان المنع في هذه الصورة مكابرة بخلاف ما نحن فيه وبالجملة مطالبة
المانع ببيان المعنى خلاف اداب المناظرة لكن المعترض لا يتقيد بالادب لشغفه بالاعتراض على كل سؤال وجواب
فاندفع ما ذكره المعترض نعم ما اشار اليه القائل من ان المقتضي في المعدومات ولوازم الماهية نفس الصفة بدون اعتبار
مطلق الوجود لا يوافق التحقيق فان نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود لا يثبت لشيء اصلا ضرورة ان المعدوم
المطلق لا يثبت الى شيء اصلا فثبوت الصفة للشيء يقتضي ثبوت تلك الصفة في نفسها مطلقا واما ثبوتها في طرف
الاتصاف حتى انه ان كان الاتصاف خارجيا كانت الصفة موجودة في الخارج كما في ثبوت الموصوف فغير لازم كما سبق
قوله وثانيها موجود في الخارج اوردت عليه في الحواشي ان وجود الامر الثاني في الخارج ممنوع
نعم اتصاف النفس به في الخارج مسلم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرر واعترض عليه بانه لو كان النفس في الخارج
متصفا بالامر العدمي فيه لزم ثبوت النسبة في الخارج بدون طرفيها فيه وهو ممتنع اذ النسبة حيث تكون فرع لطرفيها
هناك كما مر وعرفت ان ثبوت شيء لآخر كما انه فرع للمثبت له وكذلك فرع للثابت ومنشاء الاشتباه

انه يصدق عليها انها عالمة في الخارج بحسب العامل ان مناط ذلك قيام العلم بها واتصافها به فيه ولما لم يكن للعلم وجود خارجي حكم بان الاتصاف في الخارج بدون الصفة وليس كذلك لما مر آنفا من ان مناط صدق المشتق على شيء اتحادهما في نفس الامر لا قيام مبدأ الاشتقاق به فمناط صدق العالم على النفس اتحادهما في الخارج في نفس الامر لا قيام مبدأ الاشتقاق فمناط لا قيام العلم بها واقول ان اراد انه يلزم وجود النسبة في الخارج بدون وجود طرفيها فالملازمة ممنوعة لان النسبة ليست موجودة في الخارج بمعنى ان اتصاف الموصوف بها بحسب وجوده فيه كما سبق لا بمعنى ان النسبة موجودة فيه وان اراد انه يلزم تحقق النسبة الخارجية بالمعنى المذكور بحسب نفس الامر بدون وجود الصفة في الخارج فبطلان التالي ممنوع بل هو اول المسئلة وقوله النسبة في الخارج فرع لتحقق الطرفين وليست النسبة متحققة في الخارج كما مر وجه الغلط ظاهر من كلامه هناك حيث قال لزوم النسبة في الخارج بدون طرفيها واستدل عليه بان النسبة حيث يكون فرع لطرفيها كما لا يخفى على من له ادنى فطانة وما ذكره من ان مناط صدق المشتق هو الاتحاد فصدق عليه انه ليس مناط الصدق بل مال معناه فيشكل ان الوجود الخ ذكرت في الحواشي لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين كالمنصوص على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل فعله وعدوه في محله واعترض عليه بان القوم بعد ما اختلفوا في ان العلم ام من اي مقولة اختار بعضهم انه من مقولة الكيف وهم المحققون وبعض آخر من مقولة الاضافة واذا اورد على من اختار انه كيف ان العلم بالجوهر جوهر اجاب بانه جوهر باعتبار وكيف باعتبار آخر كما سيجيء فكيف يصح ان يقال عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة واما ما اورده من النظر في النفس على ما توهم بعضهم من المقولات العشرة مخصوصة بالامور العينية وليس كذلك اقول القائلون بانه كيف قائم بالنفس حقيقة كسائر الكيفيات النفسانية واما المحققون القائلون بحصول الماهيات انفسها في الذهن فان اطلقوا الكيف يحتمل ان يكون على وجه المسامحة كما مر نظيره وهذا النظير على ما ذهب اليه المتاخرون وتقسيمهم الشائع وهو مسلم عندهم وله نظائر كثيرة في مواضع متعددة من كلامهم وما نقله من انهم ذكروا ذلك في جواب الايراد المذكور حتى لا يجوز حمله على المسامحة والتشبيه غير مسلم وان فرض عن احد فلا نسلم ولا تعلق القائل وكيف يدعي ان القوم ذكروا هذا الكلام في جواب الايراد المذكور مع ان الشيخ في الشفاء اورد انه يلزم بناء على انه يتحقق ان يكون العلم بالجوهر جوهرا فلا يكون كيفا ولم يجب عنه بجواب اصلا نعم ما ذكره المعترض مبني على ما تقرر عنده من ان الموجود في الذهن يغاير الموجود في الخارج في الحس العالي وذلك غير مسلم كما مر ويجيء فكيف يقول من ذهب الى ان العلم هو نفس الماهية الحاصلة في العقل بل العلم من مقولة الكيف حقيقة فان ذلك نظير ان يقال زيد حاصل في الدار حقيقة ولكنه ليس زيدا حقيقة وهو كلام متناقض لا يصلح للتحصيل السعري

عدهم اياه كيفا

يكون

فكيف التحقيق الحكمي قوله وعلى تحقيقنا هذا الخ في الحواشي هذا القائم بالذهن وان كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والشارح وان كان يجعله متحدا منه فقد عاد الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفاؤه عنه قطعا والاشكال الثاني ايضا ضرورة ان ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون كيفا بالحقيقة فان قيل القائل بالشبح لا يقول بحصول الماهية بنفسها في الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقا فلا بد من اثبات امر آخر مغاير بالماهية للامر المعلوم دونه خرط القتاد فانا لا نمنع لا وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض واعترض عليه بانا لا نمنع ان القائم بالذهن ان كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية كان ذلك بعينه قول بالشبح فان حصول ماهية الشيء في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه ماهية اخرى حتى كان شيء واحد بحيث اذا وجد في الخارج كان ماهية واذا وجد في الذهن صار ماهية اخرى وقد عرفت جواز ذلك بالتقدم الموجود على الماهية في نفس الامر بخلاف الشبح فانه ليس ذلك الشيء بل مثاله حتى لو فرض وجود ذلك الشيء في الذهن لم يكن عين الشبح ولو فرض وجود الشبح في الخارج لم يكن عينه فافترقا ويعلم من هذا ان الامر الحاصل في الذهن المغاير بالماهية للمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه في الخارج ماهية وفي الذهن ماهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر مغاير للمعلوم في الذهن كما توهم اقول لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان ما ذكره سفسطة ظاهرة اذ انقلاب الماهية عن المعقول بل المعقول عن الانقلاب ان ينقلب المادة عن صورة الى اخرى والمعروض من صفة الى صفة اخرى وذلك انما يتصور اذا كان هناك امر يقبل الصفة الذاتية والحادثة كالهيولى العنصرية التي تقبل الصورة المائية تارة والهوائية تارة اخرى او الجسم الواحد يقبل تارة السواد وتارة اخرى البياض وذلك يستلزم ان يكون الحادث والزائل متواردين على محل واحد هو في كان ذلك المحل او موضوعا وليس للامر يوجد في الذهن محل او موضوع كيف وفي المعلوم ما ليس له محل اصلا الا الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي عنده كيف بالحقيقة الى العين الخارجي الذي هو الجوهر وليس الامر الذهني والخارجي محلا مشتركا ينقلب من احدهما الى الآخر فيتخيل الانقلاب الذي توهمه وليس الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان ماهية واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد الماهية ثم تقدم الوجودية غير هين ولا متعين كما علمت وعلى فرض التسليم

لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متأخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما
تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا لماهية
الحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول الماهية
في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى ماهية اخرى هو قول ان يقال حصول زيد في الدار
اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى غير زيد كعمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر
مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او الجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر و
اخرى امرا آخر والفطرة السليمة ملجئة مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يحتاج الى ان يقول
وجود الامر الخارجي في الذهن لا يمكن الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين
الامر الخارجي بل هو قائل بذلك وانه على ما ذهب اليه المعترض توجه ان يقال لو فرض وجود هذا الامر
الكيف في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا لا جوهرا قائما بالنفس بل يقول ان الكيف النفساني
القائم بالنفس وجود في الخارج كساير الكيفيات النفسانيات فاذا اراد على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر
فلا يصدق انه لو وجد في الخارج لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا او
ان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قائم بذاته جوهر فلذلك فانه على هذا التقدير يكون
كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القائم بعين النفس ممتنع الوجود و
الجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى
الحقيقة الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح ايضا ثم دليل الوجود الذهني
انما يدل على وجود نفس الماهية الذهنية لا على ما هو عينها على تقدير او وجوده غير واقع ووجود الكيف
النفساني خارج النفس محال وقد علم مما قررناه ان قوله ان الامر الحاصل في الذهن المغاير للمعلوم هو
نفس هذا الامر المعلوم بل هذا العلم بنفسه لا بخارج نفسه وقد بسطنا الكلام في ذلك فيما علقناه على ما
علق به المعترض حاشية المطالع ثم من البين ان الخارج ليس قابلا بما اخترعه من تبدل الماهية باختلاف انحاء
الوجود ولا يتأتى بما ذكره من جانبه فهم الكلام عليه والعجب من ذلك انه ذكر في الحاشية الثالثة لهذه الحاشية
ان قوله بالحقيقة جمع بين حصول الماهية هو شبحها وهل هذا الا انصاف ثم قال لا يبعد ان يقول المعترض والموجود
في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم بدلالة ظاهرة على ان الامر العيني وصورته
مختلفان بالماهية ولو اتفقا فيها لما جاز اختلافهما في اللوازم لانا نقول ان كان المراد اللوازم لوازم
الماهية لدل الكلام على اختلاف ماهيتهما لكن ذلك غير لازم لاحتمال ان يكون المراد لوازم الوجود او نقول بل
هذه العبارة تدل دلالة ظاهرة على اتحادهما في الماهية اذ لو اختلفا بالماهية لم يناسب ان يقول انهما
متحدان في كثير من اللوازم بل كان الظاهر ان يقال انهما مختلفان في الماهية اذ لا يلائم ان يقال على هذا

التقدير

التقدير في جوابه يقول انه يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا مثلا ان الموجود في الذهن في كثير من
اللوازم للموجود في الخارج بل الجواب ان الموجود في الذهن ليس هو الحرارة والبرودة بل شبحهما فالظاهر
من سوق كلامه اتحادهما بالماهية وانه اراد بكثير من اللوازم لوازم الوجود احترازا من لوازم الماهية
فانهما غير مختلفين فيها **قوله** وعلى هذا التحقيق يقول اه قيل هذا الحقيقة جمع بين حصول نفس الماهية
وشبحها وشبحهما معا في الذهن ودون اثبات ذلك خرط القتاد بل القائم بحكم العزماء ان ماهية الاشياء
في الاذهان لما لم يصدق عليها الاثار ويكون مطابقة لما تصدر عنها هذه اطلقوا عليها الشبح والمثال
الا ان هناك مذهبين فالاولى ان يقال ان الاشكال ان للماهية وجودين خارجيا وهي بحسب هذا
الوجود مقولة ما او خارج عن المقولات او ذهنيا وهي بحسب هذا كيفية نفسانية لا غير وبهذا قال
النحرير المدقق كمال الدين الجرجاني للعلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم وقد اشار الشيخ الى
ذلك في الهيات الشفاء حيث قال بعد ان حقق ان الصورة في العقل من الجوهر جوهر فان قيل قد جعلتم ماهية
الجوهر انها تارة تكون عرضا وتارة جوهرا وقد سلمتم هذا فنقول انا منعنا ان نقول لماهية يجب ان توجد
في الاعيان جوهر وهو عرض حتى يكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما وفيها لا تحتاج الى موضوع
البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك الماهية تصير عرضا اي يكون موجودا في النفس لا جزء منها اذا عرفت
هذا فنقول مفهوم الحيوان مثلا موجود في الخارج وفي الذهن وهو علم ومعلوم بالذات وعرض
من الكيفيات النفسانية بحسب وجوده الذهني ومعلوم بالعرض وجوهر بحسب الوجود الخارجي وجزئي اذا
ادرك مع العواشي الغريبة المؤثرة فيه وكلي اذا ادرك بدونها ولا يحذور فيه شيء من ذلك فان
قلت ما يدريك ان صور جميع المقولات بحسب الوجود في الذهن من مقولة الكيف قلت اندراجها في نوع
الكيف دون نوع غيره من المقولات اذ يصدق على كل واحد منها من حيث انها قائمة بالذهن انها هيئة
تارة توجب تصورها تصور شيء آخر خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة حاملها ولا نسبة
في اجزائه وتعريف الكيفيات بعد ماخوذ من كلام بهمنيار اقول قد ذكر سابقا كون العلم بالذهن كما
مر ثم ذكرها هنا انه جمع بين الشبح وحصول الماهية في الذهن فحق ان يضرب فيه المثل السائر
الشعير يؤكل ويذم ثم من البين انه على تقدير ان يكون الوجود في الذهن مغايرا للموجود الخارجي
في الجنس العالي يكون متباينا بالماهية فلا يصح ان للشيء وجودين ودليل الوجود الذهني انما
يدل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لا وجود امر تغايرها بالماهية وله نسبة مخصوصة اليه و
هل ما ذكره هذا القائل الا قول بالشبح ولذا فان العلم بالذهن عنده كيف فكيف يجتمع الجوهر فيه
غاية ما في الباب انه يحكيه وهو بعينه مذهب القائلين بالشبح وما نقله عن الشيخ ان على تقدير صحته
وكيف يختلف ذاتيات الشيء باختلاف الاعتبار فان ذاتيات الشيء باعتبار وسلبها عنه باعتبار لا يكون ذاتيا له

بديهة والمخالف مكابر وقد كرر الشيخ التصريح بذلك وقال الفاضل المحقق المصاف ان الشيء الواحد
لا يجوز نسبتهما لشيء الا ان يكون احدهما بالعرض ثم ليس فيما نقله عن الشيخ اشارة الى ما توهم اصلا
اذ لا منافاة بين الجوهر والعرض بحسب ما فسرهما الشيخ فلا اشكال في كون الشيء جوهرا وعرضا كما
بينه الشيخ انما الاشكال في كون الشيء جوهرا او كيفا او من مقولة اخرى لان المقولات اجناس
عالية متباينة بالذات عندهم واعترض عليه بان بين ذلك على حسب التفسير الوحدة مطلقا وبين اختلاف
الماهية تناف وليس كذلك اذ للوحدة انحاء شتى وكثير من اقسامها قد يعرض للامور المختلفة
بالماهية كما لا يخفى على من تذكر بما قاله الجوهر عرض لجزء الوحدة المعهودة للامر العيني ولما فصل منه
في الذهن صح ان لشيء واحد وجودين ولا ينافي ذلك اختلاف ماهيتهما ولو كان ما حصل من
الاعيان في الاذهان موافقا لها في تمام الماهية لكان ذاتيا له حاصلا له هناك فاذن يكون
صورة الانسان في الذهن جسما ناميا او حساسا متحركا بالارادة ناطقا وصورة مثل الشمس في الخيال
فلكا ذا شمس من كرة مركز العالم وعلى هذا القياس ووقت ذلك اجلى من ان يخفى على من له ادنى مسكة
وعلى تقدير اتحاد ماهيتها لا يكون لشيء واحد وجودان ضرورة ان الامر العيني وصورته الذهنية
اثنان غاية الامر على هذا التقدير ان يكونا من نوع واحد ولا يكون وجود احد فردين من نوع في
محل وجود فرد اخر منه فيه كما لا يخفى واما ما قيل برهان الوجود الذهني فانما يدل على ان ليس له وجود
في الاعيان ويصدق عليه الحكم الثبوتي له نوع من الوجود ولا يدل اصلا على ان الامر العيني
وصورته متحدان بالماهية ولم ينقل عنهم ذلك بل ذهب بعضهم الى ان الصورة الذهنية الذي
هو العلم مطلقا من مقولة الكيف وبعض اخر الى انها من مقولة الانفعال والاضافة ولم ينقل عن احد
انها من مقولة المعلوم واما ان ذلك قول الشيخ والخلاف فيه كذلك لما حققنا فيما سبق فلا نعيده
واراد المحقق الجرجاني الاعتبارين وجودين اي هو بحسب كل وجود من مقولة كما حققناه وكلام الشيخ
ايضا يدل على هذا دلالة ظاهرة واما الجزم بعدم المنافاة للجوهر والعرض والتزام الامكان في
كونه كيفا من الغرابة لظهور ان منافاة الكيف مع الجوهر بواسطة اعتبار العرض في تفسيره فان الجوهر
لا يقتضي القسمة لانها من خواص الكم ولا النسبة لانها من خواص الاعراض النسبية
فلو كان عرضا لصدق عليه انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة فليكن اذ يكون كيفا فهذا ما توهمه
من ان مبنى ذلك على هذا الحسبان مبني على عدم الملاحظة الفارقة اذ مقتضى دليل الوجود الذهني ليس
الا ان ما له نحو من انحاء الاتحاد مع الوجود العيني موجود في الذهن اذ يصدق على الشيء والمثال انه له
نحو من انحاء الاتحاد مع الوجود الخارجي وكيف يتوهم ذلك مع ان الاتحاد المطلق جار بين جميع الاشياء
فلو كان مقتضى الدليل ذلك لكان وجود شيء من الاشياء في الذهن وجود جميع الاشياء فيه بل مقتضى الدليل

المذكور

المذكور هو اتحاد الامر الذهني مع الامر الخارجي في الماهية وفي الهوية ايضا ان الدرك يتحقق على ما تبين
تفصيله ومن البين انه لا يتحقق هذا الاتحاد مع اختلاف الجنس العالي فظهر فساد قوله فاذا عرض نحو
من انحاء الوحدة للوجود الذهني والوجود العيني صح ان لشيء واحد وجودين فان ذلك انما يصح لو كان
مقتضى الدليل مطلق الاتحاد وليس كذلك كما لا يخفى. وكذا قوله فاذن يكون صورة الانسان
في الذهن جسما ناميا اه فانه على تقدير كون الانسان متصورا بالكنه وكون كنه الانسان ذلك
لا محالة يكون كذلك وتخلف الاثار المفارقة عنها لانها اثار الوجود الخارجي لا يقدح فيه واما
قوله وصورة مثل الشمس في الخيال فلكا ذا شمس مركزه مركز العالم وزيادة نغمة في الطنبور فان
كونه ذا شمس في كون مركزه مركز العالم في الخيال وكان الصورة الخيالية صورة الفلك مع الشمس والعالم
بحيث يتحد مركزاهما فلازم ان مادة الخيال ليس كذلك وكذا قوله وعلى تقدير اتحادهما لا يكون
لشيء واحد وجودان انه من البين انه على هذا التقدير يكون للماهية واحدة وجودين اذ تعدد
الوجود والغواشي السابقة له لا ينافي وحدة الماهية والهوية بعد التجريد كما مر وقوله غاية
الامر ان يكون من نوع واحد ولا يكون وجود احد فردي نوع في محل وجود فرد اخر منه فيه كما لا يخفى
لطيفة لانه اذا لم يكن وجود احد فردي النوع الواحد في محل وجود الفرد الاخر من جنس اخر فيه لا يتأتى
للجنس العالي كما لا يخفى وكذا قوله واما برهان الوجود الذهني اه اما اولا فلان ذلك الدليل لا يختص
بالمعدوم الخارجي كما توهمه من ظاهر عبارة القوم من سوق الدليل فان الحوادث الموجودة في
الخارج معلومة لله تعالى ازلا وابدا فلابد لها من وجود كذلك وان ليس في الخارج فهو في الذهن
ومن البين انه يتحد الموجود في الخارج والموجود في الذهن حقيقة ثم يصدق ذلك الحكم الايجابي
المقتضي الوجود الدائم على تلك الحوادث اذ صدق الموجبة يقتضي وجود نفس الموضوع له
لا وجود امر يكون له اتحاد معه باي وجه كان وكذا قوله ولم ينقل عنهم فان كتب المحققين لا سيما
الاستاد مشحونة بذلك وكذا قوله ولم ينقل عن احد انها من مقولة المعلوم فان ذلك مقتضى
النظر وقد اشار اليه الشيخ في الهيات الشفاء بقوله ان العلم فيه شبهة وذلك ان للقائل ان يقول
ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات المجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت
صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا تكون
في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول
ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية هي معقولة
من امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس
ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان

في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان الاتي موضوعه هذا وقال في التحقيقات ان العلم فيه شبهة
وهي ان العلم بالمعقوله بحيث ان يكون من تلك المقولة ولم يذكر لها جوابا ومن عادة الشيخ على ما
ذكره العلامة في شرح الكليات ان يعبر ان يجادله بقوله لشبهه ان يكون كذا ونظائره مراداته مع
الشركاء على ما اشار اليه في اول الشفاء فيشبه ان يكون مراده بالشبهة في هذا المقام هذا المعنى وقد عبر
عنه بلفظ الشبهة مراعاة للاحتياط والادب بل القول بحصول الماهيات انفسها في الذهن صريح في
ذلك وليت شعري من الذي ذهب اليه ما يحمله من ان الوجود يعم الماهية وان الوجود في الذهن مغاير
الوجود في الخارج في الجنس العالي مع ذلك فالوجود في الخارج صار حاصلا بنفسه في الذهن ولهذا
قوله واما ان ذلك قول الشيخ والمشائين فليس كذلك كما حققناه فيما سبق ولهذا قوله والمراد
المحقق الجلالي بالاعتبار وجودين فانه صرح بالعينية بجواز ان يكون مراده بالاعتبار اعتبار
الحقيقة واعتبار التشبيه بل هو الظاهر انه لا يرتاب احد في ان الشيء الواحد لا يكون من مقولتين
حقيقة كما نقلناه عن الشيخ فسقط ما توهمه من دلالة كلام الشيخ عليه فان قلت فما تصنع بنص
تعريف الكيف على الصورة الذهنية مطلقا قلت يحتمل ان يكون المراد العرض المأخوذ في التعريف
ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي وح يحملها كيفا على سبيل التشبيه كما هو على طريقة المتاخرين
ويحتمل ان يكون العرض المذكور اعم من ذلك ليكون الحكم بتباين المقولات مخصوصا بالمقولات المندرجة
تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فيكون الصورة الذهنية كيفا حقيقة ولا ينافي ذلك
كونه جوهرا او من مقولة اخرى اذ على هذا الاحتمال لا تباين بين الكيف باعتبار الوجود الذهني
والمقولات المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي ولا يكون الوجود مغيرا للماهية
ولا يكون الامر الذهني مغايرا للامر الخارجي بحسب الماهية ولا يكون لشيء ماهيتان كما لا يخفى توهمه و
الاحتمال الاول اظهر واوفق بطريقة المتاخرين كما لا يخفى فلذلك اقتصرنا عليه في اصل الحواشي
وانما وجب المصير الى احد هذين الوجهين جمعا بين الادلة وتوفيقا بين كلام القوم فتامل
واما قوله واما الجزم بعدم المنافاة بين الجوهر والعرض الخ في الحواشي الجديدة من ان مباينة الكيف
مع الجوهر ليس بواسطة اعتبار العرض في تفسيره فان العرض لا يباين الجوهر على تحقيق مراده بل
بواسطة ان المقولات متباينة بالضرورة كما صرح به فيما سبق فالاولى لكونه جوهرا او كيفا لا لكونه
جوهرا وعرضا اذ لا منافاة بين الجوهرية والعرضية على ما قرره ثم لا يخفى ان الجوهر جوهر
سواء وجد في الذهن او في الخارج فقياس كون الصورة الذهنية كيفا وجوهرا على ذلك
يقتضي ان يكون الماهية في الذهن جوهرا او كيفا حقيقة لا انها تكون في الذهن كيفا لا جوهرا
في الخارج جوهرا لا كيفا كما ذهب اليه المعترض وانما كان هنا لساد الكلام لو كان الجوهر في الذهن عرضا

لا جوهرا

لا جوهرا وليس كذلك فانه حال وجوده في الذهن جوهر كما اعترف به فليس على سوء الفهم توهمه
فمنشاء اشتباهه عدم التمييز بين كون الجوهرية بحسب الوجود الخارجي وبين كونها حال الوجود
الخارجي فان النافع له هو الثاني لينطبق عليه ما ذهب اليه الى الاول قوله ووجود الماهية عبارة
عن حصولها في الاعيان فيه ان هذه القضية لا تلائم شرح الكتاب لان الوجود المبحوث عنه فيه هو
الوجود المطلق المنقسم الى الذهني والخارجي ولا يصح ان يعبر بحصول الماهية في الاعيان ولذلك
اطلق المص الحصول ولو قال بل الحصول ولم يذكر قوله في العين اولا لانه بصدد ابطال المذهب
الضعيف وهو ان الوجود ما يحصل به الماهية في العين ولعل صاحبه من لم يقل بالوجود الذهني
فلذلك اخذ العين في تعريفه فالاولى ان يترك قول الشارح في العين ليوافق متن الكتاب قوله
كما يحتمل ان يكون صاحبه ممن لا يقول بالوجود الذهني يحتمل ايضا ان يكون ممن هو قائل بالوجود الذهني
لكن يقول بان يقول بمثل ذلك في الوجود الذهني لظهور ان وجود الماهية موجودة فيه
بالوجود ولا وجوده فيه اذ قد ينفك الماهية ثمة في العقل وهذا مما ذهب اليه بعض المتاخرين
ويلوح من العين لابي البركات وح فالاولى التقييد كما فعله الشارح ولعل اللام في الحصول في عبارة
المص اشارة الى الوجود الخارجي وبالجملة الجزم ان الاولى ترك التقييد محل المنع قوله اقول
فيه بحث اه في الحواشي لما تقرر ان الحركة تستلزم ان تكون للمتحرك في كل ان يفرض فرد من المقولة التي
فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد فذلك لا محالة يكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفاراب
وغيره لا بالفعل والا لزم تتالي الانات وكون الامور الغير المتناهية المترتبة الموجودة محصورة
بين الحاصرين فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل
وبمثل هذا يظهر انه لا يمكن حركة الهيولى في الصورة واما جواز تبدل الوجود على نحو تبدل
الصورة اعني دفعة لا على سبيل التدريج فليس الكلام ههنا في نفيه بل المطلوب ههنا نفي الحركة فيه
كما صرح به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان قلت سلمنا لا نم ما ذكرنا ان يكون للمتحرك الا في كل ان
بالفعل ولا للمتحرك الكمي ثم بالفعل وهو بط بالضرورة قلنا انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة
بالتوسط بين ذلك الافراد وذلك التوسط بين مراتب القوة ومحوضة الفعل والعدد
الضرورة هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس
ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان ربما اقتضى خلافه ثم نقلنا نص الشيخ على ذلك وحذفه
المعترض وقال فيه بحث لما اورد فلانه ان اراد ان تلك الافراد الاتية من الاشياء مثلا
بالقوة قبل ان ينالها المتحرك ويصير به موجودا كان بالقوة ولا محذور فيه وان اراد
انها بالقوة حال نيل المتحرك اياها وتلبسه بها فنختار انه ح بالفعل ولا يلزم تتالي الانات

اذ بين كل آنين زمان يكون للمتحرك فيه فرد زماني من المقولة التي فيها الحركة الافراد
الآنية منها ولا انحصار غير المتناهي بين حاصرين اذ لا يوجد اثنان من تلك الافراد الآنية
معا فضلا عن غير المتناهي واما ثانيا فلان كون المقبول في القابل بالقوة عبارة عن عدم حصوله
في القابل فان كان القابل موجودا فلا يخلو من ان يكون المقبول حاصلا فيه او ليس حاصلا فيه
لامتناع الخلو عن النقيضين فاذا لم يكن حاصلا فيه وجب ان يكون بحيث يصدق انه ليس حاصلا فيه
وح وجب ان يصدق انه غير حاصل فيه لان الموجبة المعدولة المحمول لازمة للسالبة البسيطة
عند وجود الموضوع كما بين في موضعه فخلو المتحرك عن قوة الافراد و فعلها معا كما حسبه ممتنع
وايضا عدم خلو الجسم عن الكم والوضع والحيز وان كان في حال الحركة معلوم بالضرورة وما يقال
في اثبات خلوه عنها مصادم للبديهة غير محقق للجواب سلمنا ان الافراد الآنية من الاين مثلا
موجودة بالقوة لكن لا يلزم منه ان المتحرك لا يكون حاصلا فيها لان تلك الافراد اجزاء فرضية لها
الفعل فاين موجود في نفس الامر وتلبس الجسم في الخارج بالحاصل الموجود فيها جائز الا يرى
ان السفينة تجري على شط البحر وهو جزء بالقوة منه فلو كانت الافراد الآنية الوجود على
تقدير وقوع الحركة فيه بالقوة لم يلزم من ذلك ان لا يكون المتحرك موجودا فيها بل الذي لزم
البين انه يمكن ان يفرض للمتحرك افراد غير متناهية من المقولة التي فيها الحركة فاما ان لا يوجد
شيء من تلك الافراد في الخارج وهو المطلوب او يكون بعضها موجودا فيه دون بعض و
مما لا يذهب اليه او يكون جميعها موجودا فيه وهو محال لاستلزامه المحذورين المذكورين
اذ على هذا التقدير لا يبقى بين فردين منها فرد زماني كما توهمه لانه قد فرض ان جميع الافراد
الممكنة الافتراض موجودة بالفعل فلو كان بين فردين منها فرد زماني لم يكن الافراد الممكنة
الافتراض في ذلك الفرد الزماني موجودة بالفعل فلم يكن جميع الافراد موجودة بالفعل
وهو خلاف المفروض فاذا كانت تلك الافراد متتالية يلزم تتالي الآنات اذ كل فرد
واقع في آن والفرد الذي يليه في آن يلي الآن الاول ولذا يلزم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين
وهو محال سواء اجتمع الآحاد في الوجود او يعاقب فان المبدأ والمنتهى بيان في الا
الآنات بالفعل بديهة وكيف يتوهم ان الوجودات الخارجية المتعاقبة من مبدأ معين الى
منتهى معين غير متناهية ومنشأ الشبهة قياس ذلك على بطلان التسلسل فانه مشروط عندهم
باجتماع الآحاد وكم بينهما فاندفع الايراد الاول واما الايراد الثاني فمنشأه الغفول
عن لفظة المخصوصة والمرادفة فان حاصل الكلام ان التوسط المذكور ليس قوة بعيدة
ولا فعلا للامور التي يتصرف فيه المتحرك بالحركة بل قوة قريبة من الفعل بحيث لو سكن في حد من

من الحدود المسافة لوجود ذلك الفرد بالفعل وهذا معنى قولهم في تفسير الحركة انها كمال اول لما هو بالقوة
من جهة ما هو بالقوة اذ محصله انه كمال لا يفوته كمال آخر ويتأدى اليه فهو كمال من شأنه القوة كما فصل في موضعه
ومن اللطائف ان مثل هذه العبارة مذكورة في الشفاء حيث قال في بيان انه لا حركة في الجوهر ان الطبيعة
الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة واذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وبين
فعلها الصرف كمال متوسط وانت خبير بانه لا يلزم من ذلك ان يكون في المقولات التي تقع فيها الحركة كمال
متوسط بين القوة الصرفة وبين الفعل الصرف وهذا مما لا يعتريه فيه شبهة ولكن لم يجعل الله له
نورا فما له من نور وعدم خلو الجسم عن افراد الكم والاين والوضع في حال الحركة ظاهر وان كان
شنيعا في مذاق اهل العرف الغافلين عن الحقائق على ان اهل العرف انما يقولون ان المتحرك في حال الحركة
مكانه ما بين المبدأ والمنتهى وذلك بعينه التوسط بين المبدأ والمنتهى فلا يخالف التحقيق وبما
ذكرنا من الخلو عن افراد ما فيه الحركة قرره الشيخ في الشفاء بين الصورة والاعراض فانه حقق اولا
ان لا حركة في الجواهر لان المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل ويكون جوهرها موجودا بالفعل
فاما ان كان هو الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا
غير الذي عنه واليه فيكون قد فرض الجوهر الاول الى الجوهر المتوسط ويتبين الجوهران فالكلام فيه
فالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة فيه ثم قال ولا يلزم مثل ذلك على حركة الاستحالة لان الهيولى
محتاجة الى قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فوجب
ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرا بالفعل ليس العرض وكذلك الاعراض التي يتوهم بين
كيفيتين فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع هذا كلامه الذي نقلته في اصل الحواشي وحذفه
المعترض ترويجا لاعتراضه وادعى ان ما يقال في اثبات خلوه عنها مصادم للبديهة غير محقق
للجواب فمن اين له مثل تلك الدعاوي ثم اذا سلم كون الافراد الآنية موجودة بالقوة يلزم
خلو الجسم عنها بالفعل وهو المطلوب اذ بذلك يتم المطلوب سواء اطلق ان المتحرك موجود فيه
او لم يطلق اذ بذلك يتم الغرض وهو ان لا حركة في الوجود انما يكون وجوده بالقوة وما
وجوده بالقوة يكون معدوما بالفعل وما توهمه من ان تلك الافراد اجزاء فرضية لان
وجوده بالفعل بط لان الاين الزماني الذي للمتحرك في زمان الحركة امر ممتد مرتسم
في الخيال منطبق على الزمان الممتد المرتسم فيه ولا شيء منها موجود في الخارج كما تقرر
في موضعه فان ذلك الامر الممتد ما لم يصل المتحرك الى النهاية لا يكون موجودا واذا وصل
الى النهاية لم يبق منه شيء فليس وجوده الا في الوهم كما تقرر في موضعه وذلك اشهر من ان
يخفى على من شم رائحة الصناعة قوله بدون واحد من افراد الوجود اه قيل ان كان للوجود افراد

عارضة للماهية في نفس الامر توجيه ما ذكره الشيء وان كان مرهو ما واحدا ينتزعه العقل من الكل
الموجودات ويتخصص بالاضافة اليها فلا ان الموجودات على هذا التقدير لا محالة تشخصان فلو
وقع الحركة في الوجود لم يصر المتحرك شخصا واحدا مادام متحركا هذا وفيه بحث اما اولا فلانا
لانم ان الحركة في مقولة موقوف على ان يكون لتلك المقولة افراد موجودة في الخارج فانهم
اثبتوا الحركة في الاين والوضع وهما من الاعراض النسبية وليس وجود الاعراض النسبية
في الخارج ههنا بل ربما اقتضى التحقيق انها من الاعتبارات المحققة في نفس الامر دون الخارج و
اما ثانيا فلانا لانم انه لا مخصص للوجود سوى ما هو بالاضافة الى الماهية لم لا يجوز ان يكون
الوجود المتنوع منها وان خالف الشرع فهل فانه اخر اذ الثابت بالدليل انما هو اشتراك الوجود
المطلق بين الوجودات وذلك لا ينافي كونها انواعا متخالفة اعتبارية ولانم انه يمكن ان
يكون لشخص واحد وجودان متخالفان اعتبار بان لابد من نفي ذلك من دليل قال بعض الفضلاء
لاشك ان مشخصات الوجود اما مشخصات الوجود ولازمة فينتفي بانتفائها في التقديرين
ينتفي الشيء بانتفاء الوجود الشخصي الجزئي ويكون ما حصل لا ما الوجود الاخر موجودا اخر غير
الاول سواء كان حصول ذلك الوجود في ان انتفاء الوجود الاول او بعده و لذلك حكموا
بانه لو اعيد ما زال عنه الوجود لم الاول فالوجود الثاني ان كان غير الوجود الاول يكون
الوجود ثانيا موجودا اخر غير الاول واعترض عليه بان ما ذكره من ان مشخصات الوجود اما مشخصات
الوجود او لازمة لها غير بين ولا مبين اقول قد عرفت ان ما اختاره المعترض ايضا غير بين
ولا مبين على ان هذا القائل انما يتمسك بما ذكره المعترض من ان الوجود معنى واحد انما يتخصص
بالاضافة فتعدد الشخصي انما يكون بتعدد المضاف اليه بل الظاهر بادي تامل ان ما ذكره المعترض
اخص ما ذكره هذا القائل او هو ما انه اراد بقوله ويتخصص بالاضافة الى ما ان مخصصه
بنفس الاضافة لا غير فهو الشق الاول من كلام القائل واذا اراد انه يتخصص بنفس الاضافة او
ما يلزمها فهو الشق الثاني من كلامه ولا يخفى ان ظاهر عبارة المعترض هو الاول وقد علمت انه لو
لم يدع انحصار المخصص لم يتم التقريب قوله لانه ليس مرادهم في الحواشي لم لا يجوز ان يكون شبهة
القطع متلازم حيث انه مولم وهو امر وجودي لابد لنفيه من دليل واذا لم يتم في مادة القطع لم يثبت
الكلية قطعا لا يقال لو كان شريته الالم كما ان القطع الغير المولم لحذر او نحوه لانا نقول لا ندعي
انحصار شريته في ذلك فلا يلزم ما ذكرتم بل نقول للالم شر ولابد لنفي ذلك من دليل فان قيل
شرية الالم ليس لكونه ادراكا فانه كمال للدرك بل لكونه ادراكا للمنافي فرجع الى
العدم قلنا شريته لكونه ادراكا للمنافي وهو امر ثبوتي يتعلق بامر عدمي وذلك الامر
الثبوتي

الثبوتي في الخارج شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا فانه لاشك ان يعرف الانفصال شعر
سواء ادرك اولم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر اخر وغير اخر بين لا ينكره عاقل والتحقيق
انهم ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا الكلام النقض وان ارادوا ان
افراد وان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة
الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالواسطة كما هو شان الا
الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم واعترض عليه بعد تحرير الكلام عن مواضعها اولا بان
الالم ادراك المنافي والمنافي اذا كان واقعا كان ادراكه ادراك الامر الواقع في نفس
الامر وادراك الامور الواقعة في نفس الامر ليس شرا بالذات بل هو من الكمالات فكان
ما هو شر بالذات هو زوال الاتصال اقول وانت تعلم ان هذا بعينه ما ذكرته واجبت عنه
وثانيا ان اراد ان الالم شر بالذات فليس كذلك لما عرفت ولا يلزم من عدم انكار العقلاء
شريته ان يكون شريته ذاتية لاحتمال شريته العرضية عنه وان اراد انه شر بالعرض فلا
ينافي ذلك لما ادعاه من ان الشر بالذات هو العدم اقول وانت خبير بان ما ذكره خارج عن
قانون التوجيه لان ما ذكرته منع وسند والاحتمال يكفي المانع ولا يكفي في دفع المنع لكن عادة
مستمرة على مثله لكلام ثم البين ان المراد احتمال انه شر بالذات وما ذكره لا يدفع الاحتمال على
انا ان انصف اعترف بان شرية الالم ليست شرية الامر المنافي وقد اسنده الى ادراكه لما هو شان
الاتصاف بالعرض اذ لو تحقق المنافي ولم يتحقق الادراك لم يتحقق هذه الشرية بخلاف ما اذا
فرض زوال الحياة بدون القطع فان الشرية التي هي لازالة الحياة حاصلة هناك فليس هذه
الصورة من قبل وصف القطع بالشرية لاستلزامه ازالة الحياة ههنا شرية زائدة على شرية المنافي
فلا يكون شرية بالعرض وتفصيل المقام ما ذكرته في التفصيل قال بعض المحشين على الشرح القديم
قد اشتهر بين الناس ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وارادوا به تصور الخير والشر لا
التصديق بثبوت الوجود والعدم لهما لانه انما يتأتى بعد تصور معنى الخير والشر وكلامهم الآن فيه
وما ارادوا في صورة الاسند لا من الامثلة المذكورة في الشرح ليس باسند لال بل يتعين لمعناهما
وكانه جواب سؤال وهو انكم لم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم ونحن نجد
اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا بان اطلاقه على الوجود ليس بالحقيقة
بل بالعرض والاضافة وايضا ربما يطلقون الخير والشر على حصول كمال لشيء وعلى عدم حصوله
له اذ المقصد هنا فنقول ان ارادوا بقولهم الوجود خير محض المعنى الاول يكون معنى ذلك القول
الوجود وجود محض فيخلو عن الفائدة وان اعتبروا في هذا المعنى قيد المؤثر وارادوا به الخير

ذلك القيد فجاز اطلاق المقيد على المقيد لزم ان لا يكون هذا الحكم عاما لجميع افراد الوجود
لخروج وجود الواجب في وجود المعلولات المستندة اليه بطريق الايجاب كما هو مذهبهم مع
انه عام عندهم فالوا كل وجود خير في نفسه وان ارادوا المعنى الثاني يلزم ان لا يكون هذا الحكم
عاما لوجود الواجب في انه سواء اريد بالكمال صفة مناسب ما حصل له وهو به او صفة كمال المقابلة
لصفة نقصان مع انه يلزم على التقدير الاول ان يكون بعض الاعدام خيرا لكونه لايقا ومناسبا
لما حصل له لمعتقد ان الكمالات الانسانية الحاصلة للحيوانات الخ فظهر ان هذه الدعوى
ليست بقاعية كما انها ليست متعينة فقولهم قال الفاضل عنه ليس كما ينبغي واعترض عليه بانهم
لم يريدوا بذلك تصور معنى لفظي الخير والشر كما حسبه هذا الفاضل فان معناهما معلوم لكل احد وهو
بديهة ويصفون لكل منهما اشياء مخصوصة ويسلبونه عن اشياء اخر بحيث لا يعرفون بين ما بالذات
خير وبين ما بالعرض خير ويطلقون الخير على كل واحد منهما وكذا الشر والقوم ذهبوا الى ان ما يطلق عليه
الخير قسمان خير بالعرض وكذا ما يطلقون الشر عليه قسمان وادعوا هنا ان ما هو الخير بالذات وهو
وجود شيء وما هو شر بالذات هو عدم شيء وهذه الدعوى هي التي حكم انت بانها اقناعية
وبانهم ما صححوها ببرهان نظير ذلك ان يطلق المتحرك بالارادة على الفرس الذي يقيد به العجلة
ويطلق على العجلة ايضا فيقال ما يطلق عليه المتحرك بالارادة هو هنا قسمان احدهما متحرك
بالارادة بالذات وهو الفرس والثاني متحرك بالارادة بالعرض العجلة ثم يدعى ان المتحرك
بالارادة بالذات حيوان **اقول** ما ذكره المعترض غير حاسم لمادة الاشكال لان القائل ذكر للخير
معان ثلث او يعني ان شيئا منها لا يصلح للارادة هو هنا بجوابه انما المنع انحصار معانيه فيها
لاحتمال ان يكون له معنى اخر او المنع عدم صحة المعاني التي ذكرها والمعترض لم يات بشيء من ذلك
فالوجه ان يقال معنى الخير ما يتشوقه الكل والمراد بالتشوق ما هو اعم من الشعوري و
الطبيعي والشر ما يقابله والدعوى هي ان الوجود بهذا المعنى والعدم شر بذلك المعنى ولم يثبتوا
هذه الدعوى ببرهان بل بينوها ببعض الامثلة فتكون اقناعية المتكلمون لا يقولون بالموضوع
قال بعض الناظرين على الشرح القديم كون ذلك من مصطلحات الحكماء لا يقتضي امتناع ان يستعمله
القوم الاخر بل لا يوجب عدم استعماله فان كتب القوم مشحونة بمصطلحات الفلاسفة وان
المتكلمين يستعملون كثيرا منها في مقاصدهم واعترض عليه بانه لم يدع المورد ان المتكلمين
لا يقولون بالموضوع بناء على انه من مصطلح الحكماء حتى يجاب بما ذكره هذا الفاضل بل ادعى
انهم لا يقولون بالموضوع اصلا كما هو الظاهر من عبارته وح لا مجال لذي الجواب **اقول** ان ادعى
انهم لا يستعملون الموضوع اصلا فهو دخيل المنع كما ذكره هذا القائل اذ غاية ما في الباب انه يكون

مجازا

المطلقين

مجازا لانه ليس على اصطلاحهم وان ارادوا انهم لم يصطلحوا على اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى فهو
لا يلزم عدم استعمالهم **قال** الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما اه قيل ان ارادوا بذلك
استحالة الاجتماع مع امكان حصولهما في محل فاصدق على ما هو المتبادر فضد الوجود لا بد ان يكون
حصوله في محل بدون حصول الوجود فيه اي بدون كونه موجودا لكن لا يمتنع ان يوجد محل عاريا
عن حصول الوجود امتنع حصول ضد الوجود في محل فلا يكون له اضداد فقد اعتبر في الضدين على
التقدير المذكور امكان حصولهما في محل ما وان ارادوا به استحالة الاجتماع مطلقا لزم ان يكون
للباري تعالى اضداد بهذا المعنى وهم لا يقولون به وايضا انه ارادهم من الوجه الاول وكذلك
حكم المص بان الوجود لا اضداد له **اقول** المعنى باصطلاح المتكلمين ما يقابل العين والباري تعالى
ليس بمعنى بهذا المعنى فلا يلزم على التقدير الاخير ان يكون له تع اضداد فلم يظهر ان مرادهم من الوجه
الاول كما تخيله **قال** ويرد عليه ان هذه اه في الحواشي لعله اراد بالضد الامر معروضه فلا يرد
مناقشة هذه على المعنى نعم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه لمعروضه الضد من حيثية واحدة
والوجود لا يعرض المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو
معدوم فان قيل كل معقول فهو موجود اما في الذهن او الخارج فلا يتصف شيء من المعقولات
بضاده اصلا والا اجتمع الضدان قلنا بعد تسليم ما ذكر عدم اتصاف المعقول لا بعضه
لا يستلزم ان يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء ما فتامل فيه ففيه ما فيه
هذا ما في الحواشي واعترض عليه بانه صرف الكلام عن ظاهره الى معنى غير مفهومه هربا عما يرد مع
حمل ايراد اخر على هذا المعنى مالم يرد بين المحصلين واما الحكم بجواز ان يكون له ضد لا يكون
عارضا لشيء فانما يستقيم لو لم يعتبر في الضدين امكان العروض لمحل والظاهر انه معتبر فيهما كما سبق
انفا **اقول** لا يخفى ان اطلاق الضد على هذا المعنى شايع في العرف كما يقولون النار ضد للماء و
نظاير لا تحصى بل ذلك هو المعنى اللغوي فان الضد في اللغة هو المانع في القوة واذا حمل على هذا
المعنى فيظهر لهذه المقدمة وجه في الجملة وان اتجه عليه المنع بخلاف ما اذا حمل على ظاهره فانه لا وجه
له اصلا لظهور ان التضاد انما يقتضي عدم عروض احدهما لمعروض الاخر لا عدم عروض احدهما
للاخر وصرف الكلام الى معنى محتمل لتعليل الايراد سلوك سلوك بين المحصلين ولا ينكره من مارس
التحصيل ولا يخفى ان ما ذكرنا في جواب السؤال المنع وسنده جواز ان يكون له ضد لا يعرض شيئا ما
فنفيه حكما وايراد المنع عليه بقوله انما يستقيم لو لم يعتبر اه خروج عن دايرة التوجيه كما هو دابه
على انك قد عرفت انه لم يظهر فيما سبق انه يعتبر في الضدين امكان عروضهما لمحل **قال** واستدل
على نفي التماثل اه في الحواشي يمكن ان يستدل عليه بان الثلث لا يعرض لمعروض مثله والوجود يعرض

بعض نسخه لا يعرض ... ويتعذر

لجميع العقول فلا يكون له مثال فيرد عليه مثل ما يرد على الاول انتهى وفي نسخة المعترض الى قوله يمكن ان
يستدل على نفي تماثل الوجود بانه لو كان له مثل لكان محلا لكمال الوجود بناء على ان حكم المثلين واحد
لكن ذلك ممتنع لان كل محل موجود فلو صار مع ذلك محلا لمثله لزم اجتماع المثلين وانه محال قال
معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر فان الايجاب هو الحكم باتحاد الموضوع والمحمول وبكونه هو لانه
انه حكم بثبوت امر لاخر كما مر من الاشارة اليه وح يعود ما ذكر من الفرق بين الايجاب المستلزم
هو الحكم بكون شيء شيئا وكون الشيء شيئا فرع لكونه في نفسه اما الاولى فظاهر واما الثانية فلان
هلية الشيء البسيطة مقدمة على هليته المركبة اقول قد علم بان الايجاب مطلقا هو الحكم بكون الشيء
شيئا وبان كون الشيء شيئا فرع لكونه في نفسه فيلزم عليه تقدم الهلية البسيطة على نفسها اذ هي
ايضا حكم ايجابي فيكون حكما بكون الشيء شيئا بمقتضى حكمه الاول فيكون فرعا لكونه في نفسه بمقتضى حكمه
الثاني فيلزم اما تقدم هلية البسيطة واحدة على نفسها او ان يكون للشيء هليات بسيطة غير متناهية
مترتبة هف قال اما ان يعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال اه قيل ان اراد بذلك انا نعلم قطعا ان
تلك القوى ليست علة لتحقق مضمونها بوجه من الوجوه كما هو المتبادر من كلامه فهو ممنوع كيف و
وجود الموضوع مقدم على ثبوت المحمول له كما عرفت والعقل لا يعقل من ان يكون الوجود في قوة
مدركة له ويجوز ذلك ومع هذا لم يجزم بان تلك القوى ليست علة لتحقق مضمونها قطعا وان
اراد به ان تحقق مضمون النقيضين بدون القوى المدركة غير مستلزم عندنا فهو امر مسلم لكن لا يلزم
منه ان لا يتوقف تحقق مضمونها عليها لجواز ان يتوقف عليها ولا يكون التوقف معلوما لنا فلذلك
لا يمكن تحققهما بدونها وبالجملة غاية ما لزم من عدم انكار احد الامرين بدون الاخر هو عدم العلم بالعلية
لا عدم العلية في نفس الامر هذا ما نعم الشارح من ان المحمول ثابت للموضوع واما على ما ذكرنا فقال
وجود الموضوع مقدم على اتحاده مع المحمول اقول قد ردد بين معنيين لا اشعار في عبارة الشرح
بهما فان الشارح زعم انا نعلم قطعا تحقق مضمون القضيتين على تقدير انتفاء القوى او جعل ذلك دليلا
على ان وجودهما ليس في تلك القوى ولم يدع انا نعلم قطعا ان تلك القوى ليست علة لتحقق مضمونها
واما الشق الثاني من الترديد فعدم احتمال كلام الشارح له في غاية الظهور وما ذكره من ان وجود
الموضوع متقدم على اتحاده مع المحمول فقد سبق ما فيه وقد ذكرنا وجه دفع كلام الشارح في الحواشي
قال وليس ذلك الا مطابقة نسبتها للنسبة الخارجية قيل كان الشارح تبع في ذلك الجماعة من
المتأخرين حيث ذهبوا الى ان بين موضوع القضية ومحمولها نسبة في نفس الامر ومعنى مطابقة الحكم
للواقع ان يطابق نسبة لتلك النسبة بان كانتا ثبوتيتين او سلبيتين وبطلان هذا ظاهر لما ذهبوا لان
الايجاب بالحقيقة هو الحكم باتحاد الطرفين وكون احدهما هو الاخر في نفس الامر فيكون المحمول عين

الموضوع

الموضوع في الواقع ولا نسبة بين الشيء ونفسه ليطابقها نسبة الكلام بل صدق الحكم مطابقة
الواقع مطابقة الصورة لذي الصورة فان الحكم الايجابي صورة اتحاد الموضوع والمحمول فان
كان اتحادهما واقعا بان كان ما صدقهما شيئا واحدا في نفس الامر بحسب حقيقة العقلية كان الحكم مطابقا
للاتحاد بمعنى ان الاتحاد اذا وجد في الذهن كان عين ذلك الحكم اذا وجد في الخارج مثلا كان
عين الاتحاد كما ان الفرس اذا حصل في الذهن كان عين الصورة الحاصلة منه نفسه وانا
حصلت هذه الصورة في الخارج كانت عين الفرس وقس عليه حال الحكم السلبي ولما كان تحقق مدلول
الخبر في نفس الامر لا يرد ما ساويا للمطابقة المذكورة قال بعض الافاضل ان صدق الخبر
عبارة عن تحقق مدلوله في نفس الامر اقول ما ذكر من معنى المطابقة انما يتم اذا لم يكن في نفس الامر
عبارة عن القوى العالية المدركة ولا عن النسبة التي هي مقتضى البرهان والضرورة ادعى التقديرين
يكون النسبة موجودة في نفس الامر وقد نقض هذا القائل الاول في الحاشية السابقة وردة
على الشارح بالورود عليه ولم يتعرض لرد الثاني فلا يتم ما ذكره ثم ما ذكره من انه اذا وجد
الاتحاد في الذهن كان عين ذلك الحكم غير مسلم كيف والاتحاد قد يتصور من غير اذعان ولا يكون
ح عين الحكم ثم كيف يقاس عليه السلب مع ان السلب لا يتحقق له في الخارج قال وفيه بحث اما
اولا فلانه لا شك ان الاتحاد المذكور قد يدرك تصورا ساذجا ويكون ادراكه غير الحكم
وقد يكون تصديقيا فح يكون ادراكه نفس الحكم فصورة الذهن قد يكون حكما وقد يكون
غير فلان لفظ انا سور الجزئية فاذن يصدق ان الاتحاد المذكور وهو هذا ذلك اذا
وجد في الذهن كان عين الحكم واما ثانيا فلان المورد اعتبر مطابقة الحكم الايجابي مع ما
في نفس الامر كما ينادي عليه كلامه لا مع الخارج فقط ولذلك قال وذلك الحكم اذا وجد في
الخارج مثلا والسلب قد يتحقق في نفس الامر واما ثالثا فلان المعنى يتحقق السلب في الخارج رفع
الايجاب لانه يوجد السلب فيه كما حسبه ونفاه اقول المتبادر من هذه العبارة بحسب العرف لا
سيما في عبارة المصنفين كلية الحكم ولذلك يعترضون في مطالبهم عن الامكان الحلية النزعية بمثل
هذه العبارة كما ذكر هذا القائل في صورة الفرس فان القوم ذكروا هذه العبارة ولا دوا
به الحكم الكلي كما لا يخفى على من تتبع ثم لو اغمض عن ذلك فقوله ذلك الحكم اذا وجد في الخارج
كان عين الاتحاد ان اراد به على فرض وجوده في الخارج يكون كذلك فالاحكام الكاذبة
ايضا كذلك ضرورة ان الاتحاد من زيد والحجر على تقدير وجوده في الخارج يكون اتحادا بينهما
وان اراد به ان يتحقق في الخارج شيء من الاتحاد فمع عدم دلالة اللفظ عليه غير مسلم اذ ليس
في الخارج امر هو الاتحاد حتى يطابقه الاتحاد الموجود في الذهن كيف وقد صرح بان

المحمول عين الموضوع في الواقع فلا يكون هناك اتحاد بينهما بل هناك وحدة صرفة وانما الاتحاد
او معقول بنزعة العقل فطابقة الحكم للواقع ليس من قبيل الصورة الذي الصورة كما حسبه
وما ذكره من ان عبارته ينادي على اعتبار مطابقة الحكم الايجابي لما في نفس الامر لا لما في الخارج
فقط فانما هو بعد زيادة قوله مثلا ولم يكن اولا في عبارته ذلك وعلى تقدير تلك الزيادة
يرد عليه ما اورد على الاتحاد ايضا وما ذكره من ان المعنى يحقق السلب في الايجاب فيه توجيه
العبارة بما لم يحتمله على انك قد عرفت ان الاتحاد ما بولا يوجد في الخارج فان المعنى تحقق
السلب في الخارج بانتفاء وجود الاتحاد فيه لزم صدق جميع السوالب الكاذبة قوله معنى
النسبة الحكمية لحكم المقدمة الاولى في قبل النسبة الحكمية لحكم المقدمة الاولى في ما ذكره واما
ان التحقق في كون الموضوع محمولا فانه هو الذي لوحظ بينهما وجعل مرآة لتعرف حالهما حال
الحكم بهو هو ليس هو هو ثم ادعى بجميع الثلاثة حالكونها مرافقين والكون الذي هو معنى
حرفي بينهما ادعانا ايجابا او سلبا لان النسبة بينهما بثبوت الامر وتعلق الادعان بان النسبة
واقعة او ليست بواقعة كما قيل اذ التوجيه جدا ان يكذب ذلك على ان النسبة الملحوظة بينهما
معنى حرفي غير مستقل فكيف يصح تعلق تعقل الادعان به فاعرف ذلك ذكر عليه بالمانع تعلق
الادعان الا بالامر المستقل لابد لذلك من دليل اجاب بان الادعان بالامر وقوله بدون التوجه
ممتنع ولا يصح التوجه الى المعنى الغير المستقل ولذلك يمتنع الحكم عليه وبه لاستدعاء كل واحد
منها التوجه اقول لا نم ان الادعان يقتضي التوجه والالتفات اليه بالذات بل يجوز الادعان
يقتضي الالتفات اليه بالتبع وهو الحاصل في النسبة الملحوظة تبعا ولو اقتضى التوجه والالتفات
اليه بالاستقلال لم يتعلق بالمجموع ايضا فان المجموع لاشتماله على النسبة الغير المستقلة غير
مستقل ولذلك يمتنع الحكم على المجموع وبه كما يمتنع الحكم على النسبة فقطعا ثم الوجدان يشهد
بان الادعان بالذات هو النسبة الايجابية والسلبية فانها هي التي تحصل من الدليل وتفيدها
القياس فامتناع الحكم عليها او بها لا يدل على عدم تعلق الادعان به اصلا قال فيلزم ثبوت الممتنع
في الخارج كذا في الحواشي انه منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وانما يلزم لو لم يكن هذا
التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون ثبوته على هذا التقدير في القوة الدراكة
لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرروه في موضعه
واذا اريد بالقوة الدراكة ما يشمل المبادي العالية فلا شك في استحالة واعترض عليه بانه
التقدير الذي هو عدم القوة الدراكة وعلى هذا التقدير يمتنع ان يكون ثبوته في القوة
الدراكة بالضرورة وما قيل من ان المحال جاز ان يستلزم محالا آخر فذلك فيما لا يكون اللزوم بينهما
بينا

بينا لا مطلقا ولا الماصدقت الشرطية من مقدم كاذب وتال صادق كقولك ان كان الانسان حمارا
كان ناهقا كما حقق في موضعه وما قرره في الزمان هو انه لا يرتفع عن الوهم وان فرض ارتفاعه
لانه على تقدير ارتفاعه يكون ثابتا وابن هذا من ذلك اقول ابن هذا القائل من ان اجتماع
النقيضين مستلزم لارتفاعهما وابن هو من القياسات الجلية الدالة على استلزام الشيء نقيضه
كما لو قيل لو كان للزمان عدم سابق على وجوده او لاحق له لكان عدمه سابقا على وجوده
او لاحقا له بالزمان بناء على ان السبق الذي لا يجامع فيه السابق مع اللاحق لا يكون فيما هو
غير اجزاء الزمان الا بالزمان فيلزم تحقق الزمان على تقدير عدمه هف وقولهم في ابطال الخلاء
لو تحقق الخلاء بمعنى عدم الملاء لكان الخلاء الذي هو بين المدعين ان يوجد الخلاء بين الجدارين
واذا كان كذلك كان امرا موجودا فلم يكن خلاء هف وقس من ذلك كبراهين تناهي الابعاد
فان جميعها يرجع الى ان تناهي الابعاد يستلزم ماهيتها فهذا القائل حاير بين ان يبطل جميع هذه
البراهين بل القياس الخلفي وبين ان يرجع عما ذكره ههنا فما ذكره من انه على هذا التقدير يمتنع
ان يكون ثبوته في القوة الدراكة شبيه بان يقال على تقدير عدم الزمان يمتنع ان يكون عدمه
سابقا عليه بالزمان على تقدير لا تناهي الابعاد يمتنع ان يكون متناهية وقس ذلك حال
ساير الاقيسة التي نظيرها وقوله ان المحال انما يستلزم المحال اذا لم يكن اللزوم بينهما بينا لا
مطلقا عبارة مختلة مختبطة لان مراده ان كان اللزوم بين المحالين بينا كان مستلزما له لا محالة
والمطابق بالمقصود ان يقال اذا لم يكن المنافاة بينهما بينا وذلك ايضا مختل لجب العقول ان
المنافاة بين التناهي واللاتناهي وبين انتفاء الزمان ووجوده بينة ومع ذلك دل البرهان
على الاستلزام وقس عليه حال النظاير وقوله والا لما صدقت الشرطية من مقدم كاذب وتال صادق
غير مسلم اذ من البين انه لا يلزم من جواز استلزام المحال نقيضه ان لا يصدق الشرطية المركبة من
مقدم كاذب وتال صادق لجواز ان يكون بين ذلك المقدم والتالي علاقة لزوم كقولك ان
كان زيد حيوانا كان حمارا ومن العجايب ان التالي في المثال المذكور كاذب كالمقدم وقد جعله المعترض
صادقا والمثال الصحيح ما ذكرناه ومن البين ان القوم بينوا بالبرهان المذكور ان عدم الزمان
بعد وجوده او قبله مستلزم لوجوده كما ظهر من البرهان المذكور لا ان المذكور هو ان لا يمكن
ارتفاعه من الوهم وابن هذا من ذاك وكيف يدل البرهان المذكور على ما ذكره قال لان كل واحد
من العقلاء اه قلت عليه في الحواشي هذا الكلام من قبيل ان يقال كون الشيء المشار اليه باقيا جوهرا
مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه با انا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا مع انه ممكن
ثبوته كما هو راي المتكلمين او يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد

بعم الزمان الى اجزائه مع عدم تصورهم معنى ادراكه الفلاسفة غير ذلك من النظاير التي لا تخفى
شناعتها على من خاض في تيار بحار الحكمة والمعترض نقله ولم يعترض عليه وهو خلاف عادته الا
السرمدي قلت لا ادري اسقط الاعتراض من النسخ التي وقعت الى الحاكم ام تركه المعترض سهوا قال فعلى
هذا القائل له في الحواشي فيه تأمل لانه قد فسر الخارج بالنسبة التي يجزمها العقل بين الطرفين
بالضرورة او البرهان من غير نظر الى كونه موجودا في الذهن وللنسبة الجزئية مطلقا خارج بهذا
المعنى وانما تمايزها بالاعتبار ولا مناقشة في تفسير الخارج بهذا المعنى ولعله اراد انه لا يكون الا
للضروريات ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج من حيث انه مقتضى الضرورة او البرهان
والجواب انه لا محذور فيه واعترض عليه بان الخارج الواقع اذا كان عبارة عن النسبة التي
تكون نفس الواقع او الخارج لا انها مطابقة له في نفس الامر واذا فرض صدق الحكم الخبري وصحته بمطابقته
نسبة للواقع فمن البين ان المراد المطابقة بحسب نفس الامر فلم يكن الخبر يكون هذه النسبة نسبة
صادقا صحيحا بهذا المعنى ولذلك قال فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع او ما في نفس الامر
والنسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة
اذا عرفت هذا ظهر لك ان قوله وللنسبة الجزئية مطلقا خارج بهذا المعنى غير مسلم اذ بعض تلك
النسبة هو خارج لا ان له خارجا اقول من البين ان الخارج على هذا التفسير هو النسبة المذكورة من
حيث يجزمها العقل بالضرورة او البرهان لا من جميع الحيثيات فانها من حيث انها معقولة لآحاد كزيد
وعمرو ليست هي الخارج بما هو خارج به في النفس ولا شك ان لكل نسبة معقولة تلك الحيثيتين لا يتحقق
النسبة الذي عاقل ما فكل نسبة من حيث انها معقولة لذلك العاقل اما ان يطابق لتلك النسبة من
حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان او لا يطابق فلكل نسبة خارج بهذا المعنى وهو النسبة التي
يقتضيها الضرورة او البرهان وهذا مما لا سترة له وانما خفي على الشارح ومن تبعه لاختلال الاصبة
الحيثية التي عليها مدار الحكمة كما قال افلاطون قال مع انهم لا يقولون في تفسير الكلام الى الخبر والانشاء
اه قلت في الحواشي انه يكون المراد بالخارج المعتبر في الخبر يوجد في الذهن او الخارج امر ينسب اليه
تلك النسبة التي مدلوله بالمطابقة او اللامطابقة ومعنى المطابقة هاهنا ان يصح الحكاية عنه
وذلك بان يكون ذلك الامر بحيث ذلك النحو من الوجود مبدأ لانتزاع تلك النسبة وهذا لا يقتضي
وجود النسبة في الخارج اصلا واعترض عليه اما اولا فلان معنى كلام الشارح ان ما ذكره بعض
المحققين يقتضي ان لا يكون لنسبة بعض الاخبار خارج وهو مناف لما ذكره المقدم في تقسيم الكلام
الى الخبر والانشاء فانه يقتضي ان يكون لنسبة كل خبر خارج ولم يدع اصلا ان ذلك يقتضي وجود
النسبة في الخارج حتى يرد بان هذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج واما ثانيا فلانه لو كان المراد
بالخارج

بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن او الخارج امر ينسب اليه النسبة المدلولة للخبر بالمطابقة
واللامطابقة وكان معنى المطابقة ان يصح الحكاية عنه بها كما حسبه لزم انه يكون قول الجاهل
الحاكي عما في ضميره المطابق له كقوله العالم مستغن عن المؤثر مطابقا للخارج فيكون صادقا
بل لزم صدق هذا الخبر اذا قاله غيره او يصدق انه يوجد في الذهن امر تنسب اليه تلك النسبة
بالمطابقة ويصح الحكاية عنه بها فلزم ان يكون مطابقا او غير مطابق للخارج مثلا اذا اعتقد
احد الشخصين استغناء العالم عن المؤثر والآخر احتياجه اليه وبطلان اللازم مما لا يخفى اقول
اما الايراد الاول فلا اتجاه له الى ما ذكره لتحقيق معنى الخارج المعتبر في الخبر وليس الغرض منه رد
ما ذكره الشارح هو هاهنا بل تحقيق المقام على وجه يندفع ما ذكره الشارح انفا من انه يجب ان يكون
الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق النسبتان الحكمية والخارجية
ويتصور بينهما مطابقة ودفع للوهم الذي لبعض المتأخرين ولعل الشارح منهم ولذا الايراد الثاني
لانه اعتبر في المطابقة صحة الحكاية عنه بالنسبة المدلولة للخبر والمحكي عنه هاهنا هو الموضوع
او هو مبدأ والمحمول او هو متعلق المحمول كما فصلناه في المواضع اللائقة به من الحواشي
وليس في صورة قول الجاهل الحاكي عن ضميره امر في الذهن ولا في الخارج بحيث يصح ان ينتزع النسبة
المذكورة بقوله العالم مستغن عن المؤثر فان العالم سواء وجد في الذهن او الخارج لا يصح
الاستغناء عنه ولا الحكاية عن حاله بتلك النسبة والاشتباه انما وقع من الخلط من المطابقة
والدلالة فان النسبة الموجودة في ذهن الجاهل المذكور يصح ان يدل عليها بالعبارة المذكورة
ولكن ليست منتزعة مما يصح انتزاعها منه والحكاية عن حاله بها فان الجاهل انما ينتزعها من العالم وحكى حاله
بها وليس ذلك الانتزاع والحكاية صحيحا نعم لو قال العالم مستغن عن المؤثر في ظني او اعتباري
لكان مطابقا للواقع اذ يصح انتزاع النسبة المعتقدة باعتقاده عنه والحكاية بها عنه فسقط ما
حسبه من لزوم المحذورين قال لست ثبوته اه قلت في الحواشي اي ثبوت ب الذي هو الموضوع
قوله والا فينبغي اي ثبوت ب بانتفاء ثبوت ب ينتفي اي ب بحكم المقدمة الثانية وفيه نظر اذ لا
يلزم من انتفاء ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاؤه عنه لجواز ان يكون الثبوت امرا غير ثابت في نفسه ثابتا في
نفسه ثابتا لغيره وهو بعينه كما في وجود غيره والمحمولات التي هي غير موجودة في نفسها والجواب ان المراد
ثبوت ثبوت ب ثبوت ثبوته له ولا شك ان انتفاء ثبوته ثبوت ب بهذا المعنى يستلزم لانتفاء ب
ضرورة انه لا معنى لثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت
له بناء على المقدمة الاولى وتوضيح ذلك انه لو ثبت ا ب لكان ب ثابتا بحكم المقدمة الثانية وهو
ذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب له لا في نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ذلك بحكم المقدمة الثانية

الاولى وذلك لحكم المقدمة الثانية مستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت
الثابت للثبوت الاول لحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الثابت ثابتا لحكم المقدمة الثانية
وهذا افظر ان النسبة في الثبوتيات الثانية في انفرها بدليل ثبوت كلهم الثبوتيات لما هو
سابق عليه واعترض عليه اما اولا فلانه لا يلزم من المقدمة وهي ان الايجاب حكم ثبوت المحمول للموضوع
ان يكون الحكم بثبوت الثابت لشيء فيكون الثبوت بمقتضى هذا الحكم رابطة بين موضوع هذه القضية
وهو الباء ومحمولها وهو الثابت لا موضوعا كما حسبه ومن اراد ان يثبت انه موضوع فلا بد
ان يستعين بامر اخر كما فعله الشارح حيث قال لثبت ثبوته والا يتسلسل اه وهذا القائل قد حسب ان
المقدمة الاولى يكفي في اثبات كون الثبوت موضوعا وحذف الاسناد لا دلالة ذلك في توضيحه و
اسنده الى المقدمة الاولى واما ثانيا فلان الظاهر عبارة الشارح ان مرجع ضمير ثبوته في قوله
اذا ثبت اليه لثبت ثبوته هو الالف كما هو المتبادر منه لا الباء كما حسبه فان ثبوت الباء ثابت
بالمقدمة الثانية بلا مرية ولو كان مراده ذلك لاستغنى عن قوله والا يتسلسل وبانتفائه ينتفي الاصل
فالمراد انه اذا ثبت الباء لثبت ثبوت الالف والا يتسلسل وبانتفائه لم يكن الالف ثابتا لما تحقق عند
جمهور المتأخرين من ان معنى الثابت له الثبوت وعلى هذا يتوجه مع ثبوت الثبوت بان يقال لو ثبت
الباء كان الالف ثابتا له ولا يلزم ان يكون ثبوته ثابتا قوله والا يتسلسل وبانتفائه ينتفي الاصل
قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك اذ لو كان مناط صدق الحمل ايجابا قيام مبدأ المحمول بالموضوع بالفعل و
ليس كذلك لا دائما غير مرة فلا يجوز ان يصدق زيد انسان وعالم بذاته ولا يكون الانسانية و
العلم ثابتين له فلم لا يجوز ان يصدق الالف ثابت للباء ولا يكون الثبوت ثابتا له **اقول** ليس معنى الحوالة
الى المقدمة الاولى ان تلك المقدمة وحدها كافية وكيف يتوهم ان مقدمة واحدة تنتج مطلقا
وانما لم يحد التفصيل في التوضيح لظهوره من عبارة الشرح فالغرض من التوضيح ضبط الدليل بحيث
لا يكون الحد فيه المقدمتان المذكورتان وما توهمه من الظاهر مرجع ضمير ثبوته الى الالف غير مسلم كيف
وقد تقرر ان دعوى الضمير للاقرب اظهر والباء هو هنا اقرب قوله فان ثبوت الباء ثابت بالمقدمة
الثانية فلو كان مراده ذلك لاستغنى عن قوله والا يتسلسل وبانتفائه ينتفي الاصل قلنا هذا
لحقيقة تفصيل الارتباط المطلوب بالمقدمة الثانية كما لا يخفى ان محصله ان ثبوت شيء لشيء فرع
ثبوت المثبت له فلو لم يكن الباء ثابتا لم يثبت له الالف ثم المنع الذي اورده اخرا على قوله والا
يتسلسل وبانتفائه ينتفي الاصل غير موجه لان كلام الشارح على تقدير صدق المقدمتين وعلى هذا
التقدير يكون معنى القضية الموجبة ثبوت المحمول للموضوع فاذا ثبت الباء كان معناه بحكم المقدمة
الثانية ان الاولى ثابت للباء فيكون بحكم المقدمة الثانية ثابتا في نفسه قال المعترض في الجواب

عن ذلك

عن ذكر المقدمة الاولى لحكم ان الالف الذي هو محمول في القضية موضوع لحسب المعنى حتى يكون المعنى
حكمنا مثبتا له اي محكوما عليه بانه ثابت فاذا اريد اثبات انه ثابت فلا بد من الاستعانة بامر اخر
كما فعل فكون الالف ثابتا ليس مبنيا على المقدمة الاولى بل هو مبني على ما اشرنا اليه و يتوجه عليه
المنع المذكور **اقول** ان اريد انه لا مدخل للمقدمة الاولى **تمام** فهو والسند ظاهر وان اراد انه
لا يكفي فيه المقدمة الاولى قلنا ينافي ابتنائه عليها اذ الابتناء على الشيء لا يستلزم ان لا يكون
للغير فيه مدخل وذلك ظاهر على ان المفروض ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت المحمول للموضوع
وذلك يقتضي ان يصدق الحكم على المحمول بالثبوت سواء كان الثبوت المعتبر في الايجاب رابطة
فانه اذا جعل المعنى الرابطي لا يرى انه اذا صدق كان زيد قائما فلا بد ان يصدق زيد كائن
قائما فيكون الثبوت رابطة ومحمولا لا يؤثر في القضية صدقا ولذلك قال بعض الفضلاء من
المتأخرين اذا جعله جهة القضية محمولا صار جميع القضايا ضرورية فظهر انه على تقدير تسليم
المقدمة الاولى لا يتوجه المنع المذكور **قال** بل لو كان لم يكن فوق مدد كذا اه قيل قدم ما فيه من
المغالطة فلا يفيده **اقول** وقد مر ما في كلامه من المغالطة والتشويش فلا يفيده ثم قيل لا يبعد ان
يذهب عليك ان الشارح قد ادعى انه لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة
الاولى وبينه بان صحتهما مستلزم للنسبة الممتنعة وغاية ما لزم من هذا البيان على تقدير صحته
ان يكون فيهما ذلك ولا يدل على بطلان المقدمة الاولى بخصوصها كما هو الدعوى **اقول** وانما خص
البطلان بالمقدمة الاولى لان المقدمة الثانية بديهية عند المتأخرين وبعض اصحاب العقل
والمتأخرون يستقلون بها حيث لا يجري فيه التخصيص الذي سنذكره فلا يكون الخلل ناشيا منها
فتعين ان يكون المقدمة الاولى ثم هنا دقيقة وهي انه اذا ظهر الخلل في المقدمتين فيمكن
الزام الخصم ببطلان كل منهما نظرا الى تسليم المقدمة الاخرى مثلا يقال هنا لما كان مجموع
المقدمتين مستلزما للخلف والثانية مسلمة عندكم فيلزم بطلان الاولى او يقال الاولى مسلمة
عندكم فيلزم بطلان الثانية ويمكن ان يقتصر على ان فيهما من حيث المجموع خللا ولا يجري في شيء من
ذلك ولعله انما خصه اولا بالاولى لان الخصم القادح فيهما اظهر عنده ثم اشار اخرا الى
تخصيصه بالمقدمة الثانية **قال** ولا مخلص الا بان لا تثبت اه في الحواشي على الوجهين
لا يتحقق النسبة الخارجية التي قال انها انما معتبرة في الخبر لا بنفسها ولا بما ينتزع تلك
النسبة منه ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لاخر على اي وجه فرض بل انتساب شيء اليه باي
وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الاخر فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق محال ضرورة
ان المعدوم المطلق ليس هو هو ولا شيئا بالضرورة فلا يجري شيء من الوجهين فقط نعم

ثم لو فرض في تقدم هذا الثبوت على صدق المحمول عليه او ثبوته له بعد لكن لا تعلق
له بهذا الغرض وهو التخلص عن الاشكال الذي يستصعبه ثم في عبارته شيء لان في كل من
الوجهين التزام لفساد احد المقدمتين فليس فيهما التخلص عن الايراد المذكور الذي تخلصه
القدح في صحة المقدمتين لا استلزامهما لفساد الاولى بل فيهما تسليم لذلك الايراد فيحمل
كلامه على انه لا مخلص عن لزوم الشبهة فيه الا بمنع الامور المعينة الا بذلك وهو بعيد في تتمة السؤال
واعترض عليه بانا لا نسلم انه على الوجهين لا يتحقق النسبة الخارجية التي قال انها انما معتبرة
فان النسبة الخارجية لا تنحصر في ثبوت امر لامر حتى يكون الثبوت عرضا ثابتا بالمحل حتى يلزم من انتفاء
الثبوت المذكور ان لا يتحقق النسبة الخارجية فلم لا يجوز ان يكون بين الطرفين في
نفس الامر اتحاد او نسبة حملية لا يكون عرضا وان يكون هذا هو المراد بالنسبة الخارجية
واما ثانيا فلان الشارح قال بدار محل السؤال الموهم لجمالك على مقدمتين وهو بين
ان صدقهما مستلزم لامور محظورة ثم قال لا مخلص الا بتقرير في احدى المقدمتين ولا
ان اراد ان بعد هذا التقرير لا يلزم منهما شيء من هذه المفاسد ولا يقدح في ذلك
ان يلزم بعض هذه المفاسد من دليل آخر كما اشار اليه هذا القائل بقوله لا يخفى ان
ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض بل انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك
الامر فلا يتوجه قوله فلا يجدي شيء من الوجهين نفعا على ان ما فرع عليه ان الثبوت بمعنى
الحمل قد يجوز في القضية الممكنة وهو غير مستلزم لوجود الموضوع واما ثالثا فلان المراد
بالتخلص هو التخلص عن المفاسد المرتبة على المقدمتين وهو يحصل بالتشبث المذكور
لا التخلص عن القدح في صحة المقدمتين ليتوجه عليه ان بالتشبث المذكور لا يحصل عن
القدح فيهما **اقول** من البين انه اذا اخص اقتضاء ثبوت الحدث له بثبوت الاعراض لمحالها لم
يلزم ثبوت الموضوع في القضية الموجبة فلا يتحقق النسبة الخارجية لا بعينها ولا بما يتفرع
عنه وهو الموضوع كما اشرنا اليه في الحاشية السابقة فلا يتحقق هناك لسان
الذهنية والخارجية ولا يتصور بهما المطابقة فيبقى هذا المحذور وقوله ويجوز
ان يكون بين الطرفين نسبة لا يكون عرضا خبط صريح اما اولا فلان النسبة عرض
بالضرورة فكيف يعقل نسبة لا تكون عرضا واما ثانيا فلانه اذا لم يكن تلك النسبة
عرضا ثابتا للموضوع وقد صار المقتضي لوجود الموضوع المسلم هو ثبوت الاعراض
لمحالها لا غير فلا يلزم ثبوت الموضوع فلا يتحقق النسبة الخارجية فلا يتصور المطابقة
فلا يلزم ان يتصف تلك القضايا بالصدق وهذا هو الذي ذكره الشارح آنفا فلا يندفع
جميع

جميع المفاسد المذكورات وما ذكرناه من قولنا ولا يخفى الى بيان لفساد ما جعله مخلصا فان مخلصه
ان صدق السالبة المحصلة ايضا يقتضي وجود الموضوع فلا يتحقق بثبوت الاعراض لمحالها وليس بانا
لفساد تلك المحذور كما لا يخفى بل لبقاء المحذور المذكور مستند الى ما ذكرنا بعينه وهو انتفاء النسبة
الخارجية على انه لو فرض ان بقاء المحذور مستند الى دليل آخر يندفع الايراد فان العلة لبقاء ذلك
المحذور سواء انتسب بما ذكره الشارح او بدليل آخر وما ذكره العلامة من ان الحمل في القضية الممكنة
لا يستلزم وجود الموضوع ساقط فان الموضوع في الممكن لا بد ان يكون موجودا حال الحكم اذ
الايجاب والسلب مشتركان في اقتضاء وجود الموضوع حال الحكم كما حقق في موضعه على ان
موضوع القضية الممكنة لما كان متصفا بالامكان دائما لاستحالة الانقلاب يلزم وجود موضوعها
دائما بناء على ان الموجبة الممكنة تستلزم الدائمة التي محمولها الامكان ومن العجب انه قد حكم في اوائل
هذه الحواشي بان الامكان والامتناع والوجوب بل سائر ما هو من الوجود ثم ذكر ههنا ان الممكنة لا
تستدعي وجود الموضوع وما ذكره من تخصيص المراد بالتخلص ليس بشيء لان الشارح عمم وبتقدير على
فرض ان يكون مراده ذلك يكون ما ذكرناه على بقاء المحذور الناشئ عن المقدمة الاولى **قال** او بما قبل
ان معنى الايجاب قيل كان الشارح ذهب الى انه ان كان معنى الايجاب ما صدق عليه الموضوع
هو ما صدق عليه المحمول يلزم الايجاب حتما باتحادهما بحسب الهوية وان كان معناه ما صدق عليه
الموضوع مفهوم المحمول ولذلك نفى الثبوت بينهما على التقدير الاول دون الثاني والحق ان الايجاب
الحمل مطلقا سواء اريد بالمحمول مفهومه كما هو المتعارف او ما صدق عليه هذا الحكم باتحاد الطرفين
بهو هو حسبما حققناه فان قلت كيف يصح الحكم باتحاد زيد مع مثل الناطق وقد ذكر العلامة الجرجاني
في حواشيه على شرح المطالع ان الشيء غير معتبر في معنى الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا
في الفصل فاذا اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء
الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات كان ما
بين انه المحدث خارجا عن معناها فلا يكون معنى الناطق سوى النطق والنسبة المخصوصة ومن البين
انه لا يصح الحكم باتحادها مع زيد قلت لا نسلم انه اذا لم يكن الشيء معتبرا في المشتقات كان ما نسب
اليه الحدث خارجا عن معناها ولم لا يجوز ان يكون معتبرا في معناها وملحوظا بتعلق الحدث به
لا بوجه آخر كمفهوم الشيء ونظائره من الامور العامة حتى يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل حتى
لخص صاحب صدوان هذا المفهوم حتى انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية ويرد ايضا انها
غير مفهوم من المشتقات وتفصيل ذلك ان تفسير صفات المشتقة بما يدل على ذات مبهم باعتبار معنى
معين فان الذات المعتبرة في كل منها لما كانت مبهمة لا تكون مأخوذة بوجه عام ولا بوجه خاص

بل اخذ نفاوته باعتبار المعنى المعين الذى هو الحدث به كما يفصح عنه قولهم باعتبار معنى معين و
ليس المراد ان يتعلق الحدث به بالفعل ولهذا قيل باعتبار معنى معين ولم يقل بحسب تعلق المعنى المعين
به فاخذ معناه امر مجمل يصح ان يفصل العقل الى ذلك والنسبة بين هذا المعنى وبين ما يتعلق
به الحدث بالفعل عموم من وجه لتحقق هذا بدونه فى الموجود والعالم الا يعلم تعلق به وتحققه
بدون هذا فى الجسم المعلق به السرعة فانه يمكن وان تعلق به السرعة لكنه ليس بسريع واجتماعهما فى
مثل المتحرك ثم العقل اذا اراد ان يعبر عن الامور المتكثرة فى هذا المجمل منفصلا بان يعبر عن كل
منها بلفظ على حدة يتوسل الى امر عام مثل الشىء او ما هو يعبر عن الذات المبهمة المتقومة به و
ينسب اليه الحدث فذلك الامر العام لولا انها لضرورة عند التعبير عنه منفصلا لا لانه داخل فى المجمل
واذا كان ما نسب اليه الحدث مأخوذا فى معنى الناطق صح الحكم باتحاده مع زيد اقول فلا ورد ت
عليه فى هذا الكلام سابقا حيث لم يلتى بعد مشتملا على هذا الطويل الخالى عن التحصيل انه لا يخ من ان
يكون ذلك الامر المعتبر اعم مما يصدق عليه المشتق او مساويا له فعلى الاول يلزم ما هو
هرب عن المحذور الاول ان كان ذلك الاعم عرضيا والمحذور الثانى ان كان ذاتيا وعلى الثانى انه
فيه مفهوم ذلك المساوى لزم المحذور الاول او ما صدق عليه لزم الثانى فاجاب عنه بقوله
فيه نظر اما اولا فلان الذات فى المشتق المذكور ولو كانت مأخوذة بمفهوم مخصوص لا يستقيم
ان يقال انه اعم من شىء اخر او مساو له اما اذا كان اخذها مبهمة لا بمفهوم مخصوص فلا يستقيم
نسبتها الى مفهوم اخر بالعموم والخصوص والمساواة نعم اذا احدث باعتبار المعنى المعين تحصل
فى مفهوم مخصوص يستقيم نسبة الى مفهوم اخر لكن هذا المفهوم المحصل نفس مفهوم المشتق
لا مفهوم اخر واما ثانيا فلان لزوم المحذور الاول وهو دخول العرض العام فى الفصل
على تقدير كون ذلك المعتبر اعم مما يصدق عليه المشتق مم من ضرورة انه ما هو اعم ما يصدق عليه
الناطق مثلا لا يلزم ان يكون عرضا عاما للناطق ولذا احتمال المحذور الاول على تقدير المساواة
المعنى المذكور مع ما صدق عليه المشتق لان المساوى لما صدق عليه الناطق لا يكون
عرضا عاما له اقول من البين ان الامر المأخوذ فى شىء لا بد ان يكون له محصل بوجه ما فان ما لا
يكون له خصوصية اصلا لا يكون معلوما فلا يكون معتبرا فى مفهوم من المفهومات كما حققه الشيخ
وغيره فى بحث شىء حيث جعل كونه موجودا موضوعا للحادث والزمان والنسبة الى فاعل مبهم سترنا
لعدم دخول الفاعل فى مفهومه بناء على ان كل ما يدخل فى مفهوم من المفهومات لا يكون مبهما فان
كل شىء من الاشياء ذهنا كان او خارجا فله فى ذاته خصوصية وانكار ذلك مكابرة غير ملتفت
اليها فلو كان معنى من المعانى مأخوذا ومعتبرا فى مفهوم من المفهومات على وجه لا الذات فى معنى المشتق
اصلا

اصلا بوجه من الوجوه كما ان الفاعل لا يكون له خصوصية اصلا حتى لا يكون بينه وبين المفهومات
نسبة بوجه ما فمن النسب المحضة طور وراء طور العقل والتحقيق انه لا يعتبر فى مثل المبنى والمسمى او
تفصيله فالمحذور الاول وهو دخول العرض فى الفصل سواء كان عرضا عاما او خاصا
وما هو اعم من الناطق يكون عرضا عاما بالنسبة اليه بناء على ما تقرر عندهم من ان الفصل
لا جنس له فظهر الخلل فى كلامه وانما بينا سبب مقصوده ان يقول لا يلزم عرضا لما صدق عليه الناطق
الناطق ثم لا يخفى انه اذا كان ذاتيا لما صدق عليه يلزم المحذور الثانى والمساوى لما صدق عليه
الناطق اما ان يكون عرضيا له فيلزم المحذور الاول فان المحذور هو دخول العرضى فى الفصل
ان كان خاصة كما مر واما ان يكون ذاتيا له فيلزم المحذور الثانى فلا محيص عن المحذورين ثم اوردت عليه
انه لا يخ اما ان يكون معنى المشتق هو القدر التابع فقط وهو ما يفهم منه اذا قرن بالموصوف
مثل قولك زيد يوسف بطريق الوصف اذ التابع مع المبعوث ملحوظا بوجه ما وعلى الاول كما
لا يصح تحليله الى الامور الثلثة فان الموصوف والنسبة خارجان عنه على هذا التقدير وعلى الثانى
لا يكون المنسوب من حيث تعلق الحدث به اذ ذلك المعلق لا انما يحصل بتلك النسبة لا قبله واجاب عنه
بانا نختار ان معنى المشتق هو القدر التابع فقط ولا نم ان الموصوف والنسبة خارجان وانما
يلزم ذلك لو كان معنى النعت المقرون بالموصوف مجرد الحدث وبعض اجرائه عليه اتصافه به كما حسبه
وليس كذلك اذ لو كان كذلك لم يصح جعل الكتابة نعتا لزيد ولما صح جعل الكاتب الذى جعل نعتا له بل هو عليه
ولما صح ما ذهبوا اليه من الاوصاف قبل العلم بها اخبار وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف ومن انه
يجوز التصريح بلفظ الذى بين الصفة والموصوف كان يقال زيد الذى هو الكاتب بل ما يفهم من المشتق
حال اقترانه بالموصوف وما يفهم منه فى غير ذلك تلك الحالة معنى واحد منطو على انه بعينه حسبما اعتناه
واجراؤه على الموصوف يدل على اتحاده مع ان الذات المبهم الماخوذ فيه باعتبار المعنى المعين لا بطريق الاذعان
وحمله عليه يدل على اتحادهما بطريق الاذعان اقول من البين انه اذا كان الموصوف والصفة داخلين
فى معنى المشتق لم يكن معناه القدر التابع فقط فان القدر التابع هو الصفة لا مجموع الصفة والموصوف
والنسبة ومن العجب انه اختار ان معناه القدر التابع فقط ومع ذلك زعم دخول الموصوف والنسبة فيه
وبهذا الاعتبار تهافت ثم زعم انه انما يلزم ذلك لو كان معنى النعت مجرد الحدث كما حسبه وليت شعرى من
اين يخيل هذا الحسبان مع تصريحى بتمثيل القدر التابع بيوسف فى قولك زيد يوسف بطريق
الوصف وكيف يتوهم مع هذا التصريح ان القائل حسب ان القدر التابع هو مجرد الحدث وبعض
اجرائه على الموصوف اتصافه به مع ان المعنى الذى مثل به لا يتصف الموصوف به بل هو مما يجرى
اجراء النعت على المنعوت ومجرد الحدث لا يصير نعتا للحقيقة وهذا امر يعطيه اهل العربية ايضا كما

نص عليه سيبويه وغيره من ان اسم المعنى لا يجوز جريه خبرا على الجثة ومن العجب ما اعترض عليه علامة هذا
المحشي من انه يدعي دعوى نفيه بل ظاهره الاختلال مع عدم دليل ثم يجعل نفسه مانعا ويتصدى لدفع
المحذورات التي تتجه على تلك الدعوى ما حوته ضعيفة وهمية سخيفة مثل ما عرفت حاله والحق كما
اشرنا اليه اي سابقا ان معنى المشتق عليه هو المفهوم الناعت فقط مثل ابو مسند وسياه و
سعيد ولا يدخل فيه الذات اصلا لا بالوجه العام ولا بالوجه الخاص اذ لو اعتبر فيه الشيء مثلا
او ما يجري مجراه من الامور العامة لزم من اجرائه عليه التكرار كما في قولك الشيء الناطق وايضا كان
معنى قولك الحيوان الناطق مشتملا على العرض العام فلا يكون محض الذاتيات وبالجملة لزم دخول العام
في الفصل وان اعتبر فيه بالوجه الخاص كان اجراؤه على ما نك الخاص التكرار مثلا اذا اعتبر فيه الانسان
مثلا كان قولك الانسان الضاحك مشتملا على التكرار لا قولا انه يلزم انقلاب مادة الامكان
الى الضرورة لما فيه من المناقشة من حيث ان يكون الانسان انسانا مثلا ضروري لا يكون كون الانسان
انسانا كاتبا فانه ممكن لا ضروري اذ الجملة ليس ضروري الثبوت له ولا فلا يكون الانسان المقيد به
ضروريا ايضا واذا لم يعتبر فيه الذات باي وجه يتصور لا يكون الذات داخلا فيه اصلا وما ذكروه
من ان الوصف موضوع بالذات مبهم غير معلوم الا باعتبار هذا المعنى بمعنى انه موضوع لما هو وجه
للذات المبهم اعني المفهوم الناعت فقط وانما قالوا انه موضوع بالذات مبهم غير معلوم باعتبار معنى
معين بناء على ان الذات معلومة بهذا الوجه فالموضوع له هو بالذات باعتبار هذا المعنى كما
يقولون الشيء لا يعلم بوجهه وليس المعلوم في الحقيقة الا الوجه فهو هنا ايضا اطلقوا ان
الموضوع له هو الذات باعتبار هذا المعنى الذي هو الذات باعتبار هذا المعنى الذي هو وجه
والموضوع له بالحقيقة هو الوجه كما ان المعلوم بالحقيقة هو الوجه وتوضيح المقام ان
المعاني منها ما يحكم العقل بديهة بانها مستقلة في الوجود وليس تابعا لذات اخرى يتحد معها كالجوهر
من النفس والبدن وامثالها ومنها ما يحكم العقل بديهة بانها لا توجد الا تابعة لحقائق اخر
تتحد معها كالاسود والابيض فان العقل يحكم بانه لا يوجد الا تابعا لشيء اخر يتحد معه بوجه
من الوجوه مثلا كالثوب مثلا ومنها ما يعلم بالبرهان عدم استقلالها لو استقلالها ومعنى المشتق
من قبيل الاول ولذلك قد يتوهم ان الذات معتبرة فيه وليس كذلك بل انما هو يفهم منه الذات بالدلالة
العقلية كما اشرنا اليه ولذلك تفصيل اخر مضى عليه في تعليقاتنا **قال** ولان الذات ثابتة
في الاول الى قال بعض الافاضل انها ثابتة في العدم عندهم ان لا يحتاج الى مؤثر على زعمهم
بناء على ان العلة الحاجة عند المتكلمين اما الحدوث وحده او مع الامكان فلا يكون الذات
من اثر القدرة اذ المستغني عن المؤثر لا يكون اثر الغير فظهر ما ذكرنا ان الكلام من قال ان في

تقرير

في تقرير الشارح يلغو ذكر اثبات القدرة اذ يكون يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن
تأثير ولا تأثر حتى ان يقال انه في جعله انه لغو فاعترض عليه بان التفسير بعيد عما قرر به في اللفظ
وبحسب المعنى لا يقتضي عدم كفاية المقرر لظاهره اذ كفايته ظاهرة غاية الامر ان هذا الفاضل قد
ضم الى الخلف المذكور وهو انتفاء التأثير خلفا اخر وهو انتفاء القدرة ولو لم يضم اليه لكفى
فيكون ضمه اليه زايدا مستغنى عنه وهو الذي اراد باللغو هنا **اقول** لا يخفى بعد هذا التفسير
بحسب اللفظ ولا بعده بحسب المعنى فان انتفاء التأثير على هذا التوجيه مستند الى اثبات القدرة فانها
منافية لازلية الاثر عندهم ولا نزاع ان كفايته ظاهرة لان الاستغناء عن المؤثر انما هو لان
الفاعل عندهم قادر والقدرة لا تؤثر في الازلي فلا بد من ذكر اثبات القدرة ليستلزم انتفاء التأثير
اذ لو لم يذكر انتفاؤه بناء على امكان اسناد الازلي عندهم الى الموجب كما هو المشهور عند المتكلمين
ومنشأ القول بالاستدلال توهم ان الثبوت في العدم ينافي التأثير مطلقا وليس كذلك بل
الثبوت ان لا ينافي تأثير القدرة في زعمهم ولا نزاع ان هذا الفاضل ضم الى انتفاء التأثير خلفا اخر و
هو انتفاء القدرة من مقدمات انتفاء التأثير كما ظهر من التوجيه ولا نزاع انه لو لم يضم اليه لكفى اذ
لو اريد بالضم انه المتعرض له فقد علمت ان التعرض له واجب لاثبات انتفاء التأثير وان اريد
به انه جعله محذورا اخر فقد علم انه ليس كذلك بل هو وسيلة الى انتفاء التأثير على انه يمكن
اثبات القدرة زايدا مستغنى عنه بل يكون في قوة دليل اخر ومن البين انه لا يقال في مثل هذه الصورة
انه لغو زايد مستغنى عنه واثبات المحالات المتعددة على تقدير نقيض المطلوب ليس لغوا في
شيء من المذاهب الذي مذهب المعترض وهو مخالف لاطباق العقلاء ثم انه ذكر في الحاشية انه يمكن
ان يقال ذكر اثبات القدرة في التسجيل على الزام الخصم فانه اشنع واظهر في خلاف قاعدتهم و
اعترض عليه انه ليس في عبارة ذلك الشارح ذكر اثبات القدرة فكيف يستقيم ان ذكر اثباتها
التسجيل ولا نزاع ان انتفاء القدرة اظهر في خلاف قاعدتهم من انتفاء التأثير والثاني **اقول** لا يخفى
المحذور الذي اورد على تقرير الشارح وهو انه يلزم اثبات القدرة في عبارة المتن لغوا و
الجواب عنه انه انما يكون لغوا لو لم يكن فيه فايدة ويجوز ان يكون ايراده لفائدة التسجيل
فظهر ان في هذا الايراد صورة ومادة اما الاول فلانه منع في مقابلة المنع واما الثاني فلان
التوجيه لا يتوقف على كونه مذكورا في عبارة الشارح واما انتفاء القدرة اظهر واشنع
فقط لانه نفي لما ذهبوا اليه صريحا وهو اثبات القدرة والنفي عن القدرة عنه في غاية الشناعة **قوله** ويتقرر الاستدلال على هذا اراده فيقال لك ان تقرير الاستدلال
هكذا لو تحقق النسبة بدون الوجود لم يكن القدرة ثابتة اذ لو ثبتت فتأثيرها اما

نفس الذات فيكون الذات اثر الفاعل كما ذهب اليه المحققون وذلك بناء على هذا التقدير لان اثرها
او في اتصاف الذات بالوجود بانه يجعل الوجود حاصلا فيه عارضا لها كما ان الصباغ يجعل
اللون في الثوب مثلا وذلك ايضا محال لما مر من امتناع عروض الوجود للماهية في نفس الامر وتقريره
على هذا الوجه احسن من تقرير الشرح لما اورد فلانه اوفق لما في الكتاب حيث لم يتعرض لكون تاثير
القدرة في الوجود نفسه على ان ذلك غير معقول واما ثانيا فلسقوط ما ذكرته في الجواب عنه لانه
انتفى عروض الوجود للماهية في نفس الامر لا يكون الوجود وصفه له منها في شيء منها اذ التاثير في الامر
الواقع في نفس الامر ضرورة واتفاقا واما اذا لم يتحقق الشيئية بدون الوجود فيجوز ان يكون
الوجود امرا انتزاعيا غير عارض لها كما مر او يكون تاثير القدرة في الماهية التي هي بعينها
الوجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الوجود ولا وجوده واتصافه
بالوجود ولا حيثية اتصافه به لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث
انه سواد مثلا فيقول هو هو موجود من الفاعل ولا يقول هو هو سواد منه او عرض منه
اقول لا نم ان الترديد المذكور حاصر لجواز ان يكون التاثير في الذات باعتبار الاتصاف بالوجود
او الاتحاد مع الوجود او غيرهما مما يشتمل ولئن سلمنا ان الترديد حاصر فلا نم امتناع التاثير
في الذات من حيث الوجود ولا نم ان التاثير في الاتصاف بالوجود يستلزم ان يجعل الوجود حاصلا
في الماهية كما في صورة الصباغ واللون لم لا يجوز ان يكون التاثير في الاتصاف بمعنى انه يجعله
بحيث ينتزع العقل منه ذلك الوصف الاعتباري ولا نم انه يمتنع عروض الوجود بل هو خروج عبارة
الشارح عن كمال الموافقة مع المتن وان سلم انه غير معقول فان الغرض لابطال الشقوق
المحتملة في بادي الرأي وان كانت غير واقعة من وظايف الشرح ولا نم امتناع عروض الوجود
للماهية بحسب نفس الامر كما مر ولا نم ان ليس للماهية حيثية الاتصاف به ايض فان البداهة حاكمة
بان السواد الموجود بحيث اذا توجه اليه العقل انتزع عنه صفة الوجود ويحمله ويصفه
كما ينتزع لجونة الوجه الاغنى عن الخط ويصف به بل كما ينتزع السواد الموجود من الجسم الاسود
ويصف به ويكون السواد موجودا في الخارج دون الاغنى والوجود لا يبعد في الاتصاف
بهما بحسب نفس الامر فان الاتصاف الواقعي انما يستلزم وجود الوصف في نفس الامر لا في الخارج كما مر
وانما الفرق بين ما اذا كان للماهيات ثبوت بدون الوجود وبين ما اذا لم يكن لها ذلك
الثبوت حيث حكم بانه على التقدير الاول لا يجوز ان يكون الوجود امرا انتزاعيا ويجوز على
التقدير الثاني كون التاثير في الماهية التي هي عين الوجود ولا يجوز على التقدير الاول لم لا يجوز
على تقدير ثبوت الماهية ان يكون اثر الفاعل هو السواد الذي هو نفس الوجود كما في التقدير الاخر

فان

فان المحشي ذهب الى ان الموصوف متحد مع عوارضه في الوجود فانا نبدل هذا العارض بعارض
آخر زال اتحاده مع العارض الاولى واتحد مع العارض الثاني وح يقول الماهية وان كانت
ثابتة في نفسها لكنها من حيث الاتحاد بالوجود مستند الى الفاعل واجاب عن ذلك بان هذا الدليل
ليس برهانا حتى يكون اثبات هذه الاحتمالات قادحا فيه بل هو الزام للخصم المعترف بان الازلي
لا يكون اثرا للقدرة بوجه من الوجوه بل اثرها حادث ذاتا وصفة وكما انه لا يقدح فيه احتمال
ان يكون اثر القدرة ازلية بناء على ان الازلية لا تنافي الاثرية كما حقق في موضعه
كذلك لا يقدح فيه هذا الاحتمال لاعتراف الخصم بانتفائها **اقول** لا نم ان الخصم معترف بان اثر
القدرة لا بد ان يكون حادثا ذاتا وصفة وكيف يقول عاقل بان ما هو قديم بالذات لا يصير
باعتبار اتصافه بوصف حادث اثر القدرة فان ذلك بالحقيقة اسناد الحادث الى القدرة
لا اسناد القديم اليه وبالجملة عليه تصحيح النقل ثم هذا المعنى يحتمل الى ثلثة اشياء السواد و
الوجود واتحادهما وقد عرف بان السواد ليس اثرا للفاعل وان الوجود ايض ليس اثره
حيث قال ان ذلك غير معقول فتعين ان يكون التاثير في حيثية الاتحاد وح يقول لم لا يجوز ان
يكون على ثبوت الماهية بدون الوجود التاثير في تلك الحيثية فان ثبوت الماهية في نفسها لا ينافي
التاثير في اتحادها بمفهوم آخر وذلك ظ اجاب عن ذلك بانه لم يعترف بان السواد ليس اثرا للفاعل
بل صرح بان اثره السواد الذي هو نفس الوجود فهناك شيء واحد هو السواد الوجود
هو اثر الفاعل وما حكم بان التاثير فيه غير معقول هو الوجود المشتق منه الموجود لا الوجود
الذي هو عين الموجود السواد ولو كان تاثير الفاعل في الاتحاد لم يكن اثره موجودا في
الخارج ولا شك ان اثره موجود فيه كما حقق في موضعه **اقول** هذا الجواب عن وجه الدليل المذكور
فلا بد من في الجواب اما من منع انحصار ما يحتمل اليه في تلك الامور او منع في كون التاثير في الشيئين
الآخرين ظاهر ان هذا الدليل لا يتعلق على شيء منهما ثم ما ذكره من ان اثر الفاعل موجود في الخارج
ان اراد انه من حيث الوجود اثره كما يدل عليه قوله هناك شيء واحد هو السواد الوجود و
هو اثر الفاعل فهو بعينه مورد التحليل وان اراد انه من حيث الذات والصفة كليهما اثر
الفاعل فهو مما لا يقول به احد بل صرح في موضع من كلامه بخلافه ثم حقق ذلك **قال** وقد
الخصم يمنعون المقدمة الثانية قيل هذا المنع متوجه اذا اخذ المقدمة الثانية كما قررها
الشارح وهو انه لا يعقل من ان الوجود امر زايد على الكون في الاعيان اما اذا قررت بانه
لا يعقل من الوجود امر زايد على الكون مطلقا فالمنع غير متوجه لانها ضرورية وما قاله يصلح
سندا له وهو ظ ويكون منطبقا على الدعوى وهو ما وقع الوجود المطلق للشيئية

فينبغي ان يوضع المقدمة هنا واذا لم يقتصر المص عليها وضم اليها المقدمة الاولى فيكون الزام الخصم
بامر مسلم عنده كما بين في الدليل الاول فان ذلك ادخل في الالزام **اقول** ظاهر انه لم يبين انقسام
الوجود الى الذهني والخارجي وبحث الوجود المطلق عنده هو الخارجي والكون عنده اعم
من الوجود لانهم ان المعقول من الوجود هو بعينه الكون مطلقا بل بكون المعقول منه هو اخص
من الكون **قال** الامكان ليس ثبوتيا الخ اي الحق اشتي انت تعلم ان الثبوتي هنا على ما هو تفسيرهم ما ليس
السلب داخلا في مفهومه وانما يخرج عنه السالبة المحمول على زعمهم دون المعدولة فاعتبارية الامكان
لا يقدح في ثبوتيته بهذا المعنى فلا يصح المذكور في معرض السند السندية فالاولى ان يقال
اعتبارية اي ثبوته للموصوف بحسب الذهن فلا يلزم الا ثبوت الموصوف فيه واعترض عليه اما
اولا فلانه اراد السند بثبوتية الامكان ان لا يكون السلب داخلا في مفهومه لم يثبت
بذلك ثبوت الممكن في الاعيان على ما صرح به المص بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا فكان ثابتا
يريد به ثبوت الامكان في العين فيلزم فيه ثبوت الممكن فيه لتبلغ المص ثبوته في العين واستدل
بان الامكان امر اعتباري غير موجود في الاعيان واما ثانيا فلان اتصاف الممكن بالامكان
من لوازم الماهية كغيرها من العوارض التي يكون الاتصاف بها بحسب الذهن فقط ولا يلزم الانقلاب
اقول هذا حال الشارح في تقرير الدليل لاثبات كون الامكان ثبوتيا الى ما سيأتي في هذا
الفصل ومعلوم ان الذي يأتي في هذا الفصل هو كونه ثبوتيا بالمعنى الذي ذكرنا لا بمعنى انه
موجود في الخارج وكيف يصح ان يقال الامكان موجود في الخارج كما سيأتي ذكره في هذا الفصل
واما انه لا يثبت بذلك دعواهم فساقط لانهم لا يثبتون الوجود الذهني وانما يثبتون
بدله الثبوت المعنى فانما اثبتوا ان موضوع الامكان ثابت ثابتا بناء على ان ثبوت الامر الغير
السلبي للشيء يقتضي ثبوت المثبت له وليس موجودا في الخارج فليدرك **قال** ليس لها معان
معان محصلة معقولة الخ قيل حمل هذه القضية على المعنى المعقول مكابرة فانا نفهم من قولنا
الوجود اما موجود او معدوم منه ما يفهم من حمل الوجود والعدم على شيء اخر من غير
احتياج الى فرض مغايرة الوجود لنفسه وهذا ظاهر عند المص ولا سترة به والظاهر ان
المص اراد بالوجود هنا الموجود كما سبق وحكم بعدم ورود القسمة عليه لان الترديد
انما يكون معقولا اذا كان بين الامور المحتملة والوجود لا يحتمل غير كونه موجودا لامتناع
سلب الشيء عن نفسه **قال** ابن المطهر في شرح هذا الكتاب لما ابطل مذهبهم اشار الى ابطال
ما احتجوا به وهو وجهان الاول قالوا قد تبين ان الوجود زايد على الماهية فاما
ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاولان باطلان اما
الاول

الاول فانه يستلزم التسلسل واما الثاني فلانه يستلزم اتصاف الشيء بنقيضه فتعين الثالث والجواب
ان الوجود غير قابل لهذه القسمة لاشتمالها على انقسام الشيء الى نفسه والى غيره فكما لا يقال السواد
اما ان يكون سوادا او لا يكون كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجودا او لا يكون كذلك
لان المنقسم الى الشيئين اعم منهما ويستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه هذا كلامه وهو يدل دلالة
ظاهرة على ان الوجود الموجود وان المراد بعدم ورود القسمة عليه ما ذكرنا لا ما ذكره الشارح
من خلوه عن المعنى المعقول **اقول** وقد اورد عليه ان الاستدلال انما هو بمفهوم الوجود لجعل كونه
غير موجود كما ان مفهوم الجزئي ليس جزئيا وقوله لامتناع سلب الشيء عن نفسه قلنا مفهوم الموجود
موجود بمعنى انه عين مفهوم الوجود وليس موجودا بطريق الحمل المتعارف كما في كون الجزئي
جزئيا بالمعنى الاول مع كونه كليا بالحمل المتعارف وليس جزئيا بحسب هذا الحمل لان مفهوم الجزئي ليس
من افراد الجزئي واعترض عليه بانه ان اراد بمفهوم الموجود الصورة الكلية الحاصلة منه في
العقل من حيث انها حاصلة فيه فلا نم ان الاستدلال به اذ الكلام في موجودية الاشياء وهو من
الحيثية المذكورة ليست موجودية شيء وان اراد به هذا المفهوم من حيث انه موجودية
الموجودات ومتحد معها ويتحقق الاتحاد بينهما فهو بهذه الحيثية لا يحتمل كونه غير موجود
والاستدلال به اذ القائلون بالحال يجوزون ان مفهوم الوجود الذي هو صفة الاشياء حال
لا صورة الوجود القائم بالذهن كيف وهم لا يقولون بالوجود الذهني **اقول** مثل هذه
السفسطة جارية في غيره من المطالب بان يقال ان اريد بالانسان الذي حكم بانه في حد ذاته
ليس كليا ولا جزئيا ولا موجودا ولا معدوما الصورة الحاصلة الكلية منه في العقل من حيث
انه متحد مع الافراد فهو بهذه الحيثية موجود في الخارج ومن البين الذي لا يعتريه شبهة عدم
الانحصار باعتبار المفهوم في الوجهين المذكورين بل يمكن اعتباره من حيث هو مع قطع النظر عن
كونه في الذهن او في الخارج في ضمن الافراد والظاهر ان الاستدلال بمفهوم الوجود بالمعنى
المصدري بناء على زعمهم ان اتصافه بالوجود يستلزم لا اتصاف الشيء بنفسه فان الاحوال عندهم
مبادي المشتقات كما يظهر من تمثيلها بالحيثية والعالمية ونظايرها فان حمل ذلك على المسامحة في غاية
البعد اذ لا ضرورة داعية الى اضافة الاسماء التي المصدري الى الحي والعالم ثم القول بانه التمثيل به
على سبيل المسامحة على فرض صحة كلام ابن المطهر والظاهر ان الاستدلال بمفهوم الموجود
من حيث هو مع قطع النظر او كونه في الذهن او متحدا مع الافراد ثم ليت شعري من اين
علم تخصيص الاستدلال بالوجود بهذه الحيثية مع جريان صورة الدليل في المعنى المصدري كما يجري
وفي مفهوم المشتق من حيث هو مع قطع النظر عن الاعتبارين المذكورين ثم لا يخفى ما في

ابن المطهر فان القسمة هو هنا بمعنى الترديد وترديد الموجود سواء اريد به المفهوم من حيث هو
او من حيث صدقه على الافراد بين كونه موجودا او معدوما مما يجي من غير ريبة وليس ذلك من قبيل
الترديد في السواد بانه سواد او غير سواد ولا يقتضي صحة الترديد فكون موضوعه اعم بل انما
يقتضي كونه محتملا لشقي الترديد ولو في بادي الرأي وظ ان مفهوم الموجود باي اعتبار اخذ
يحتمل كونه موجودا او معدوما وما يقال والكلي الطبيعي عند المتاخرين ليس موجودا اصلا
بل الموجود عندهم الافراد لا غير ولو فرض انه لم يذهب اليه احد ولا شك انه مما ذهب الوهم
فيه اين يلزم فساد الترديد ومنشا وهم ابن المطهر عدم فرقه بين القسمة والترديد فتامل ثم
اوردت عليه انه يستحيل ان يكون الشي اعم من نفسه بمعنى انه يكون اعم من ان يكون من غير نفسه او
غيره بطريق الحمل الاولي لكنه قد يكون اعم منه بطريق الحمل المتعارف ومثال المفهوم اعم من نفس المفهوم
وغيره والكلي يشتمل مفهوم الكلي وغيره ولذلك الممكن العام وساير المفهومات العامة واعترض
عليه اما اولا فان مرجع العموم المطلق موجبة كلية موضوعها الاخص وسالبة كلية موضوعها
الاعم فلو كان شي اعم من نفسه يلزم صدق سلب الشي عن نفسه واما ثانيا فلانه لا يلزم من صدق
مفهوم على مفهوم اخر وغيره ان يكون اعم منه كما حسبه اذ قد يصدق مفهوم احد المتقابلين
على مفهوم الاخر وغيره كاللاشي الصادق على مفهوم الاشي وعلى غيره **اقول** لا نم ان مرجع العموم
المطلق الى ذلك مطلقا فان الانسان اخص من النوع مطلقا مع انه لا يصدق الكلية القائلة
كل انسان نوع بل مرجع العموم في بعض الصور الى ذلك دون الطبيعيات كما ذكرنا دون الشخصيات
فان زيدا اخص من الانسان مع انه لا يصدق الكلية التي موضوعها اخص اللهم الا ان
يقال الطبيعية والشخصية في حكم الكلية كما قيل وما نحن فيه من القضية الطبيعية فلا يقدح ذلك
فيما ذكرنا ومن البين ان صدق مفهوم على مفهوم اخر وغيره مع عدم صدق سلب مفهوم الاول
عن الاخر يستلزم كون الاول اعم من الثاني كما في مثال النوع والانسان والكلي ونظايرها واللاشي
واللاشي من هذا القبيل فان اللاشي يصدق على مفهوم اللاشي فيكون مفهوم اللاشي اعم
من مفهوم اللاشي وعلى غيره من المفهومات ولا يصدق سلب اللاشي عن مفهوم اللاشي وذلك ظ
لا سترة به على ان العموم في عبارتي ليس مقيدا بالمطلق ومن البين ان صدق مفهوم على مفهوم
اخر وغيره يستلزم مطلق العموم ثم قد عرفت ان سلب الشي عن نفسه بطريق الحمل الاولي محال
واما بطريق الحمل العرضي فليس بمحال فان مفهوم الجزئي ليس بجزئي ومفهوم الشخص ليس بشخص
الى غير ذلك من الامثلة **قال** وفيه نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت الشي
لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود المحمول ا هو الموجود بمعنى ذو الوجود
قيل

قيل البين اذا كان الموضوع الوجود والمحمول هو ذو الوجود كانت النسبة المدلولة بكلمة
ذو واقعة بين الشي ونفسه فيكون هذا الكلام مقتضيا متضمنا لثبوت الشي بنفسه
ولا يقدح في ذلك ان ليس تلك النسبة مورد الايجاب والسلب لان التصديق يتوقف
على تصورها على التقدير المذكور بلا ارتياب وذلك كاف في مقصود المجيب فالجواب والنظر
ساقط بقي هاهنا شي وهو ان مدار هذا الكلام على ان لا يكون معنى المشتق امرا واحدا بسيطا
مجملا كما حققناه بل معناه حدث منسوب الى ما هو خارج عنه على ما زعموا ان لو كان ما نسب
اليه الحدث داخلا فيه ينسب اليه ثم نسب المجموع الى الموضوع فلم يلزم نسبة بين الشي ونفسه
لكن معناه كما مر غير مرة امر مجمل وجداني وما نسب اليه الحدث داخل فيه في الوجه الذي عرفت
اقول فيه نظر اما اولا فلان الشارح ذكر فيما سبق ان النسبة بين الشي ونفسه اشتقاقا مما
يتصور بل يصير مبحثا للعقلاء وهذا المنع مبني على ولذلك قال هاهنا ان النسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب هو النسبة بين الوجود وذي الوجود لا بين الوجود ونفسه فان اورد عليه انه
لا فرق بين الاشتقاقية وغيرها اذ النسبة مطلقا تقتضي منتسبين قلنا هذا كلام على السند على
انه يحتمل ان الشارح لضعف هذا المنع يتنزل عنه واما ثانيا فلما سبق من الكلام على التحليل في معنى
المشتق ثم قال صاحب العقيل نظر هذا القائل خارج عن قانون التوجيه لان المجيب ادعى ان الوجود
موجود متضمن لثبوت الشي لنفسه والمانع صرح بان موضوع هذه القضية هو الوجود
ومحموله ذو الوجود ومن البين ان ما يتضمن لنسبة الشي لنفسه فمنع تضمنها للنسبة المذكورة
منع امر بديهي غير قابل للمنع وتجويز منعها بناء على اختلاف الناس في جواز النسبة بين الشي ونفسه
اشتقاقا كتجويز منع مقدمة بديهية من مقدمات العالم مثلا بناء على اختلاف الناس من التلازم
في حدوثه كما يقال هاهنا لا نم ان الوجود ذو وجود يتضمن نسبة الشي لنفسه اذ للناس
اختلاف في جواز النسبة بين الشي ونفسه وذلك اجلى من ان يخفى **اقول** الشارح انما منع
تضمن هذه القضية للنسبة الحكمية بين الشي ونفسه كما صرح به بتقييد النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب فانه مما يحكم العقل باستحالة لا النسبة الاشتقاقية بين الشي ونفسه
فانه ليس بمحال عنده كما صرح به فيما سبق ولا شك ان قولنا الوجود ذو وجود لا يتضمن
النسبة الحكمية بين الوجود ونفسه وان تضمن النسبة الاشتقاقية بينه وبين نفسه و
المستحيل عنده هو الاول لا الثاني والتمسك في منع استحالة تصور الثاني بانه يصير مبحثا للعقلاء
مستقيم كما لا يلزم الا من ثبوت وليس من قبيل الثاني الذي ذكره بل من قبيل ان يدعى احد ان علية
الماهية لوجودها مما لا يتصور فيورد عليه المنع مسندا بانه قد صار مبحثا للعقلاء نفيا و

واما ثانيا فكيف يدعي البديهة في امتناع تصوره فان امتناع نفسه غير بديهي فضلا عن امتناع تصوره
فعلم ان المعترض ذاهل عن مقصود الشارح قال بعض المحققين على الشرح القديم فان قلت
انما يلزم ثبوت الشيء لنفسه اذا اريد بالوجود الموضوع والمحمول شيئا واحدا وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يراد بالموضوع الوجود الخاص وبالمحمول المطلق او بالعكس وعلى كلا التقديرين
لا يلزم ثبوت الشيء لنفسه قلت لا يمكن ان يراد بالموضوع الخاص لان الدليل الذي يستدل
به على لزوم الشيء لوجودية الوجود الخاص المطلق لا يدل على لزومه لوجودية الوجود
الخاص ولا يمكن ان يراد بالمحمول الخاص وبالموضوع المطلق لان الحال التي اثبتوها وابطلوها
عليها انما هي الواسطة بين الوجود المطلق والعدم المطلق والواسطة بين الوجود الخاص
والعدم الخاص انما يكون حالا لاستلزامها تلك الواسطة حتى لو امكن سلب الوجود الخاص مستلزما
لسلب الوجود المطلق بل جاز ان لا يكون الشيء موجودا بوجوده الخاص مع جواز ان يكون موجودا
بوجود شيء آخر لا يكون في الحال الذي نفي وحالا لشيء ما لم يلاحظ ارتفاع مطلق الوجود والعدم
عنه ثم قال فان قلت سلمنا ان المراد بالموضوع والمحمول الوجود المطلق ولكن لا نم ثبوت الشيء
لنفسه لجواز ان يكون الوجود الثابت مغايرا للوجود المثبت له بالاعتبار اي يعتبر الوجود من
حيث هو فيكون معروضا ويعتبر الوجود من حيث هو فرد من افراده الذي هو عارض للوجود من حيث
هو والمغايرة الاعتبارية كافية في تحقق النسبة وتعلقها لا يقال حينئذ يكون ثبوت الوجود
للوجود اعتباريا فرضيا لا تحقيقيا واقعا في نفس الامر والمقصود بيان احوال الوجود في حد
نفسه لا بيان احواله بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض لانا نقول ليس المراد بالتغاير الذي ذكرنا
التغاير بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض بل التغاير المقابل للتغاير بالذات وهو لا ينافي التغاير المعتبر
بحسب نفس الامر بل ربما يجامعه كما اذا تصورت الوجود الذهني المطلق وجد في الذهن اذ حج يعرض
الوجود الذهني المطلق وجود ذهني مطلق في ضمن الوجود الذهني الخاص عروضا تحقيقيا
لا اعتباريا فرضيا مع ان العارض والمعروض شيء واحد بالذات ولا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار
المقابل للتغاير بالذات وهو اعتبار الوجود الذهني من حيث هو واعتباره في ضمن فرد عارض له
وامثاله كثيرة قلت فحينئذ المختار في الجواب ان الوجود معدوم ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه
ولا يستلزم اجتماع النقيضين بمعنى صدقهما على ذات واحدة هذا نقل الشيخ الاعتراض كلام هذا
القائل واعترض عليه اما اولا فانه يجب للمستدل ان يقول ان اريد بالوجود المذكور في الدليل
الوجود المطلق لا غير ومع ذلك غير موجه ولا يلزم عليه ابطال ان يكون الوجود بمعنى آخر فاي حاجة الى
ارتكاب هذه التكلفات في ابطال سائر الاحتمالات واما ثانيا فانه يجب ان المتوسط بين الوجود المطلق والعدم

وعدمه يلزم ان يكون متوسطا بين الوجود المطلق وعدمه فالحكم بان المتوسط بين المطلقين حال
بالذات وبين الخاصين بالواسطة الاستلزام دون العكس تحكم واما ثالثا فلان ما ذكره بعد التسليم مبني
على ان يكون افراد الوجود عروض لماهياتها وقد عرفت انه ممنوع واما رابعا فلان تصور الوجود الذهني
من انه حاصل في الذهن ليس وجودا حتى اذا عرض له الوجود الذهني يلزم عروض الشيء لنفسه بل هو
من الحيثية المذكورة كيفية نفسانية كما حقق في موضعه اقول هذا القائل اورد هذا الكلام على قول المحشي
والشارح ان الوجود لا يرد عليه القسمة بناء على ان اتصافه بالوجود يستلزم ثبوت الشيء لنفسه
وبالعدم يستلزم نفي ذلك الثبوت وهو يستلزم تصوره كما فصل في الشرح والحواشي الشريفة فالايراد انما
هو على المجيب لا على المستدل حتى يقول اردت الوجود المذكور في الدليل الوجود المطلق فمفاد وليس
في الدليل ذكر ثبوت الشيء لنفسه اصلا بل ابطل كون الوجود موجودا باستلزام التسلسل فاندفع الايراد الاول
ثم ما ذكره هذا القائل ان الحال هي الواسطة بين الوجود المطلق والمعدوم المطلق والواسطة بين الوجود
الخاص والعدم الخاص انما يكون حالا بناء على استلزامه كونه بواسطة بين الموجود والمعدوم المطلق
اذ لو جاز كونه موجودا بوجود آخر لم يكن حالا فلو اريد بالمحمول الوجود الخاص وبالموضوع المطلق
لم يثبت الحال الا باخذ المقدمة التي تكون موضوعها الموجود المطلق بان يقال هو بواسطة بين الموجود
بالوجود الخاص به والمعدوم الخاص واسطة بين الموجود المطلق والمعدوم المطلق بناء على انه لا
يمكن كونه موجودا بوجود غيره فيلغو المقدمة القائلة بالواسطة بين الموجود الخاص والمعدوم
الخاص اذ يكفي ان يقال انه ليس موجودا بالوجود المطلق ولا معدوما فالواسطة بين الموجود
المطلق والمعدوم المقابل له يستلزم الحال من غير توسيط كونه واسطة بين الوجود بالوجود الخاص
والمعدوم الخاص والواسطة بين الموجود الخاص والمعدوم لا يستلزم الحال من غير توسيط كونه واسطة
بين الموجود المطلق والمعدوم المطلق هذا ما ذكره ولا منافاة بينه وبين ما فهمه المعترض منه
فظهر عدم توجه الايراد الثاني ايضا وايراده على الشرح القديم والحواشي وظاهر كلامهما اثبات الافراد
الحقيقية للوجود كما بينه هذا القائل قبل ذلك على انه يجري كلامه في الوجود الخاص بمعنى الحصة ولا
يتوقف على اثبات الافراد الحقيقية للوجود وما نقله المعترض من عدم عروض الوجود وحصة لماهيته
بحسب نفس الامر غير معقول بل هو من المعترض غريب كما قال الامام وقيامه بالماهية من حيث هي فهذا انتسب له قياما بها
فاندفع الايراد الثالث ثم من البين ان الوجود موجود في الذهن وان لا وهو بحسب موضوع القضايا
الموجبة الصادقة وصدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع في نفس الامر وان لم يكن في الخارج فهو في الذهن وما
توهمه من انه يجب الوجود الذهني لكيف وليس موجودا اهو ان فيه ما عرفت من ورود ... بانه لا يلزم ... من ان يكون
الوجود موجودا في الذهن اولا والثاني باطل فتعين الاول ثم بعد تسليم كون الوجود موجودا في الذهن

ان امكنك فسم تلك الصورة ما شئت شجرا وغيره مما تشتهيه فلدفع الايراد الرابع يتوقف على القائل
منع عدم لزوم التسلسل على تقدير ارادة الوجود المطلق وذلك لان الوجود الخاص على تقدير كونه موجودا
مطلقا لابد ان يكون له وجود زايد عليه خاص به حصة كان او فردا فينتقل الكلام الى تلك
الحصة او الفرد حتى يلزم التسلسل ويندفع بجواز ان ينتهي الى وجود خاص لا يكون موجودا اصلا
اذ لا يلزم من كون بعض الوجودات الخاصة موجودا كون جميعها كذلك قال نفسر العدم بسلب الوجود
بمعنى اللاوجود قيل لو اراد المستدل بالعدم المذكور في دليله هذا المعنى لم ينحصر الوجود في الاقسام
المذكورة لجواز ان لا يكون الوجود موجودا ولا لا موجودا ولا واسطة بينهما بان كان منفيا
لا يصدق عليه الوجود ولا اللاوجود لاقتضائهما ثبوت الموضوع ولا الحال لانه منفي وحينئذ لا يتم
صورة الاستدلال فالظاهر من كلام المستدل انه اراد العدم بمعنى السلب فيكون في صورة الاستدلال
علما فلو فسر بمعنى العدول فاورد عليه المنع كما فعله الشارح كان المنع على مقدمة لم يدعها المستدل
اقول الظاهر ان المعتزلة لم يذهبوا الى ان المنفي لا يصدق عليه اللاموجود بناء على ما ذكره من اقتضاء الثبوت
فان المنفي عندهم اخص من المعدوم فيصدق عليه المعدوم لا محالة ولو كان الامر كما ذكره لم يتمش لهم تقسيم
المعلوم اليه لاقتضائه صدق المقسم عليه وهو يقتضي ثبوت الموضوع على ما ذكره فالظاهر انهم لم يبنوا
كلامهم على ما ذكره بل على الذهول عن الفرق بين العدول والسلب واقتصارا على احدهما التشبيه دون ... قال لكن
لا نسلم ان النسبة لا تكون الا بين متغايرين قيل الاولى ان يقال ان النسبة مطلقا تقتضي تغاير طرفيها ولو بالاعتبار
وانه لا يلزم من حمل مفهوم على نفسه ان يكون النسبة في شيء واحد ذاتا واعتبارا وانما يلزم ذلك ان
لو كان بين الموضوع والمحمول نسبة في نفس الامر وليس كذلك فانهما فيه امر واحد وبعرض لهذا الامر نسبة
في العقل حال الحكم ولا بد فيه من التغاير بحسب الاعتبار اعني بحسب الملاحظة سواء كان ذلك بتعدد التصور او
الالتفات كما اذا حملنا امرا مفهوما على غيره او بتعدد الالتفات فقط كما اذا حملناه على نفسه وفي تجويز
حمل شيء على نفسه بالتفات واحد تامل واورد عليه سابقا انا لا نسلم ان تعدد التصور والالتفات
بدون تعدد المعلوم كاف في تعقل النسبة اذ النسبة انما تعقل بين المدركين بالضرورة واذا تعدد
التصور والالتفات بدون تعدد المعلوم لم يكن هنا مدركان واذا لوحظ ذلك المفهوم تارة
من حيث انه مدرك بتلك الصورة او ملحوظ بذلك الالتفات واخرى من حيث انه مدرك بصورة
اخرى او ملحوظ بالتفات اخر فقد تعدد المدرك واعترض عليه صاحب ... بقوله وفيه بحث
اما اولا فلانه لو اقتضى تعقل النسبة تعدد المعلوم بحسبه لما صح حمل الشيء على نفسه كقولك
الانسان انسان وهو قضية ضرورية لا ينكرها من له ادنى فطانة واما ثانيا فلانه بتعدد الالتفات الى
شيء واحد لا يتعدد المدرك قطعا وهذا ايضا من اجلى البديهيات ومنعها غير مسموع اقول الكلام في حمل

الشيء على نفسه ليس بمعنى ان لا يكون بين الموضوع والمحمول تغاير بحسب المعلوم منها ولا يكون التغاير
الا في التصور والالتفات فان النسبة لا بد لها من مدركين وبمجرد تعدد التصور و
الالتفات الى شيء واحد لا يحصل مدركان ما لم يدرك كون ذلك الشيء معلوما تارة بهذا التصور
واخرى بذلك او كونه ملحوظا تارة بهذا الالتفات واخرى بذلك او وصفين متغايرين اخريين
او يقيد في احد الطرفين بوصف ولا يقيد تلو الطرف الاخر بوصف ما واذا ادرك على هذا
الوجه تعدد المدرك اذ حصل مفهومان متغايران فمعنى حمل الشيء على نفسه ان الشيء
المدرك بهذا الادراك او الملحوظ بهذه الملاحظة هو الشيء المدرك بالادراك الاخر او
الملحوظ به بالملاحظة الاخرى وجهة اتحادهما هو الامر المكرر في الطرفين مثلا في قولك الانسان
انسان معناه ان الانسان المدرك بوجه ما كالانسان المقيد به هو الانسان المقيد بوجه
بمعنى ان كليهما انسان وح يكون جهة الوحدة هو الانسان المعتبر في الطرفين او الانسان المقيد
بوجه هو الانسان ٢ وح يكون جهة الوحدة احد الطرفين وانما كان هذا القسم ضروريا بناء على ان
الحكم فيه باتحادهما في غيرهما اذ لو كان الحكم باتحادهما من حيثية اخرى لم يكن ضروريا مثلا اذا قلت الانسان
هو الكاتب هو الانسان الضاحك واردت اتحادهما بحسب ذات خارجية لم يكن ضروريا اصلا لجواز
ان لا يكون لهما ذات خارجية اصلا فسقط ما ذكره اولا بل هو دعوى الحكم في محل النزاع واما ما ذكره
ثانيا فلا مناسبة بينه وبين ما ذكرناه اذ ما ذكرناه هو انه اذا ادرك الشيء تارة مقيدا بهذا الادراك
واخرى مقيدا بادراك اخر وذلك من اجلى البديهيات ولم اذكر ان تعدد الادراك والالتفات
يوجب تعدد المدرك بل صرحت بخلافه وورد عليه انه لا يتحقق النسبة في العقل المجرد بتعدد
الادراك والالتفات وانظر كيف اعتاله غول الاوهام واما حام حول المقصود وهام
قال انما يمتنع اتصاف شيء بنقيضه لو كان هو او ورد في حاشية شيء ان هذا ايضا غير
ممتنع على اطلاقه فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والجواب انه قد قيل هذا ان الجزئي في
الشخص واللامفهوم ونحو ذلك لا يصدق على انفسها واذا لم يصدق على انفسها صدق نقايضها
عليها مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم والحق ان الممتنع اتصاف الشيء بنقيضين لا
اتصاف الشيء بنقيضه واعترض عليه بانه ان اراد بمفهوم اللاممكن ما حصل من تسمية لفظ
اللاممكن فلا نسلم انه ممكن فلو صح ذلك في الذهن فلا نسلم انه نقيض الممكن بل هو قسيم منه وان
اراد به ما لا يكون ممكنا في نفس الامر وهو مسمى لفظ اللاممكن فلا نسلم انه ممكن فلو صح ذلك انما
ما يحصل من تسمية اللفظ في الذهن وقد يتناول المسمى فاذا اطلق اللفظ الموضوع للمسمى عليه
كما يحصل من مسمى لفظ الشيء في الذهن فانه شيء في الحقيقة وقد لا يتناول المسمى فلا يصح

اطلاق اللفظ الموضوع بازائه عليه حقيقة كما يحصل مسمى لفظ زيد في الذهن فانه ليس هناك
هذا الشخص المسمى بزيد البتة وما يحصل من مسمى لفظ اللاممكن العام من قبيل الثاني فانه ليس لا ممكنا
عاما ولا شيئا ان نقيض الممكن العام المسمى اللاممكن العام لا ما يحصل في الذهن بل لا يصح اطلاق
اللاممكن عليه حقيقة ولا يصدق على اللاممكن انه ممكن وكذا الحال في الجزئي ونظايره فانه مسمى
لفظ الجزئي مقابل الكلي لا ما يحصل منه في الذهن ولا يصح اطلاق الجزئي عليه حقيقة والكلي لا
يصدق على الاول بل يصدق على الثاني فمنشاء الاشتباه عدم الفرق بين نقيض الشيء وما يحصل من
النقيضين في الذهن والحق ان اتصاف الشيء بنقيضه كما ان اتصاف الشيء بالنقيضين كذلك
ايضا ولو صح اتصاف الشيء بنقيضه لجاز ان يعبر عنه بمفهوم اخر ويحمل عليه نفسه ونقيضه
ايضا فيلزم اتصافه بالنقيضين مثلا اذا صدق على الجزئي انه لا جزئي كما حسبه بعض الجزئي
لا فيصدق انه جزئي ولا جزئي هف اقول من اجلى البديهيات ان كلما يحصل في العقل اولا في الخارج
فهو ممكن عام ومفهوم لفظ اللاممكن حاصل في العقل فيلزم ممكنا عاما من الحاصل في الذهن
هو هذا المفهوم لا فرد منه كما ان الحاصل من الانسان في الذهن مفهومه لا مفهومه المقيد بالوجود
الذهني فان العقل يلاحظه من غير ملاحظة العوارض الذهنية كما لا يشتبه على من له ادنى فطنة
والحاصل من زيد في الذهن هو الشخص المسمى بزيد لكنه موجود بوجود ظلي ضعيف ولهذا لا
يترتب عليه الآثار المترتبة على الوجود الاصلي كما حققه ولذا الحاصل في الذهن يسمى اللاممكن
العام ولولا ذلك لم يصح اطلاق لفظ اللاممكن عليه مع ان الالفاظ موضوعة للصور
الذهنية كما تقرر عند القوم واعترف به هذا القائل فيما سبق ومنع صحة اطلاق هذا اللفظ
عليه مكابرة غير ملتفت اليها على ان المنع ليس منصبه وما ذكره من انه لو صح اتصاف الشيء بنقيضه
فليفرض مثلا فيصدق عليه الشيء ونقيضه مدفوع بانه اذا فرض من مفهوم اللاممكن
مثلا فيصدق عليه اللاممكن بالحمل الاولي اعني انه مفهوم لا ويصدق عليه الممكن بالحمل
المتعارف من حيث انه فرد من افراد الممكن ولا تناقض بين النقيضين اذ لا منافاة بين كون
الشيء فردا من افراد مفهوم وكونه غير مفهوم نقيضه بل هو واقع في جميع نقايض الامور
العامة والسر في ذلك ان وحدة النسبة معتبرة في التناقض ولا منافاة بين النسبة الاولى
التي مرجعها كون احدهما غير الاخر بحسب المفهوم وبين النسبة الثانية التي مرجعها سلب كون احدهما فردا
من افراد الاخر كما لا منافاة بين الايجاب في السلب الخارجي مثلا قولك كل امر فهو اما جزئي او كلي اي بحسب
وجوده في الذهن ولا شيء من الامور بجزئي ولا كلي اي بحسب وجوده الخارجي قوله فان كل صفة اه قلت
لا عليه في الحواشي ما ذكره من اتصاف الشيء بما يتصف نقيضه ايضا ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه
كذلك

كذلك ولو لزم من الاتصاف بما يتصف بنقيضه الاتصاف بالنقيضين لم يكن الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه
بالشكل وعدم ما ليس بحركة فالصواب ان يقال بل هو واقع فان السواد ليس باسود والعلم ليس بعالم
والحركة ليست بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المتهم من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون نقيضه
بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما فانه متصف بسلب الوجود
بمعنى انه لا موجود وظاهر ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل بل هو اتصاف اشتقاقا بما سلب
عنه الجسم والخصم لا يدعي استحالة ذلك فانه لا يلزم في جميع صور الاتصاف فيلزم على تقدير مدعاه ح
وهو كون الوجود لا موجودا ولا معدوما ما فرض من ان سلب الوجود والعدم وصف الوجود مغاير
له قال المعترض فيه بحث اما اولا فلان ذلك اتصاف الشيء بما يكون نقيضه محمولا عليه مواطاة
ومحمولا معه فان الجسم لما كان ذا شكل والشكل لا حركة كان الجسم لا محالة لا الحركة وقوله لا يلزم منه اتصافه
بنقيضه كذلك غير مسلم ولا يلزم من ذلك كون الجسم المتحرك المتصف بالشكل الذي ليس بحركة لا متحركا
كما حسبه بل غاية الامر ان يكون ذا لا حركة واين هذا من ذاك واما ثانيا فلان نقيض السواد هو
اللاسواد وانما يكون السواد متصفا بنقيضه اشتقاقا ان لو صدق عليه انه ذو لا سواد ولا يلزم
من سلب الاسود عليه ذلك غاية الامر ان تصدق عليه انه ليس بذي سواد والفرق بينهما واضح واما
ثالثا فلانا لا نم ان المتهم منه ان يكون ما هو رفعه سواء كان بالمعنى المصدري كاللاوجود اولا
كالاجسم محمولا عليه اشتقاقا اقول المحمول على الشكل مواطاة هو اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة فيلزم
الجسم المتصف به متصفا بما ليس بحركة لا متصفا بسلب الحركة فانه جار في جميع صور الاتصاف من
ان كل صفة فهو ليس ذات الموصوف فيجري فيما ادعاه الخصم فليس مراد مثل ذلك الاتصاف كما بينه
في الحاشية وغفل عنه المعترض ثم من البين ان السواد لما صدق عليه انه ليس بذي سواد ومعناه
انه ليس متصفا بالسواد كان متصفا بسلب السواد اذ السالبة والمعدولة متلازمان عند
وجود الموضوع فيكون السواد ذا الاسود لان ذلك معنى الاتصاف بسلب السواد كما ان الاتصاف
بالسواد هو كونه ذا سواد فسقط وهم الثاني واما الوهم الثالث ففي اشتماله على الغصب
الشايع في كلامه منع للمقدمة بعد اثباتها بدليل اذ قد استدل في اصل الحواشي على ذلك بانه
ليس مراد الخصم اذ هو لازم على تقدير مدعاه ايضا فكلامه غير موجه اصلا قوله فلا يلزم
قيام العرض بالعرض قلت في الحواشي يمكن ان يقال قيام العرض بالعرض بالجملة او بالعكس بل
قيام الصفة بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض لجريان دليلهم فيه واعترض عليه
بان ما اشتهر اعتمادهم عليه في امتناع قيام العرض بالعرض هو ان القيام عبارة عن
التبعية في الحيز والعرض لما كان تابعا لغيره لا يمكن ان يتبعه غيره وهذا انما يجري في الامور

المتحيز كالاعراض فيها لا يكون متحيزا كالصفات العدمية والاحوال عندهم
لا يتقوم بمتحيز اقول الاحوال عند مثبتيها امور ثابتة في الخارج وان لم تكن موجودة
فيه عندهم والاشارة اليها انما هي بتبعية الاشارة الى المحل فهي متحيزة بالعرض تبعا للمحل فيها
فيجري فيه الدليل قوله ولا شك ان القيد الاول مستدرك اه قيل فيه بحث اذ لا خفاء ان
هذا نقض الدليل الثالث والظاهر ان النقض انما يكون بالحال التي اسند تقومها فيه
لا بجنس السواد وفصله لا بالحال مطلقا وهما وان لم يكونا موجودين لكنهما جزءان للسواد
الموجود واجزاؤهما لا محالة اجزاؤه لان جزء الجزء جزء ولا هذا القيد كان فيه محالة كونها
عدمية اقول لا نسلم ان الظاهر ان النقض بالحال المذكور في الدليل وكونه نقضا للدليل
الثالث لا يدل على ذلك اصلا ثم ما ذكره تخريب لما ذكره الشارح وتذييل كلامه على وجه لا يرد
عليه ذلك حيث قال ولقائل ان يقول الاحوال التي هي اسم للحقائق العرضية الموجودة
لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام
الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض هذا
عبارة الشارح وهي سالمة عن الخدشة التي في كلام المحشي قوله فان بعضهم لما جوز اتصاف
المعدوم الخ اه قيل هذا البيان انما يتم ان لو اختلفت المعتزلة في وقوع الشك فيما ذكره كما
نقله عنهم ولما علم مما نقله غيره من اتفاق المعتزلة على ان بعد العلم بان للعالم صانعا متصفا
بالعلم والقدرة والحكمة وارسال الرسل يمكننا الشك في وجوده فلان منهم من لا يرى
ان يكون للمعدوم صفة اصلا كابن عباس فكيف اتفقوا على ذلك والبيان
على هذا ان يقال لما جوزوا عن آخرهم ان يكون للشيء ثبوت عاريا عن صفة الوجود
فلا يكون وجود الموصوف ضروريا اذ العقل لا ينقبض من ان يكون الثبوت كافيا
في الاتصاف في بادي الرأي ان يعرض فيمكن الشك في وجود الموصوف مع عدم
الجزم بالاتصاف باوصافه لذلك اقول هذا البيان لا يلائم المتن اصلا فان قول
المص ووقوع الشك في حيز الاختلاف لكونه عطفا على اثبات صفة العدم و
المكان وصفه بالجسمية يجب الاختلاف عليه فكلام المص صريح في انهم يختلفون في ذلك على
ان هذا البيان انما يتم لو سلم القائلون بعدم اتصاف الموصوف بصفة ان ذلك ليس ضروريا وهو غير معلوم اذ
يدعون في ذلك الدعوى ينسبون المخالف الى المكابرة كما فعله الامام و[2] لا يثبت اتفاقهم على تجويز الثبوت
الخارجي بدون الوجود الخارجي اتفاقهم على عدم انقباض العقل عن الاتصاف بالصفات الخارجية مثل القدرة
بدون الوجود الخارجي الا يرى ان القائلين بالوجود الذهني يجوزون الشك في وجود المحال والقادر في الخارج

مع

مع اثباتهم الوجود الذهني بدون الوجود الخارجي فكما لا يلزم من اثبات الوجود الذهني بدون الوجود
الخارجي تجويزهم وقوع الشك في الوجود الخارجي للصانع القادر المتصف بتلك الصفات مع العلم
باتصافه بها لا يلزم من اثبات المنزلة والثبوت بدون الوجود تجويز الشك المذكور قال ويقابله
عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا اقول اورد عليه ان العدم الغير المضاف الى الوجود لا يكون
مقابلا للوجود اذ يقتضي الوجود رفعه لا الرفع الذي لم يضف اليه وذلك ظاهر وقد سجله المعترض
من ادنى تغيير في العبارة وكان من الحق ان ينسبه الى قائله فاعترض عليه كما هو عادته المستمرة ثم ذكرت
ان الظاهر ان المص اراد بقوله فيقابله عدم مثله العدم الغير المضاف الى الماهية من الماهيات كما
اطلاق الوجود بحسب ذلك وهو لا ينافي كون المراد بالعدم هنا رفع الوجود واعترض عليه
بانه ان اراد بالماهية ما يعم الوجود فيكون رفع الوجود مضافا لا مطلقا فلا يصح قوله وهو لا ينافي
ان يكون المراد بالعدم هنا رفع الوجود وان اراد بها غير الوجود وقد اعتبروا اطلاق الوجود ايضا
بحسب الماهية بهذا المعنى كما ينبئ عنه قوله كما ان اطلاق الوجود بحسب ذلك لزم ان يكون وجود الوجود مطلقا
لا بد لم يضف الى ماهية غير الوجود لا مضافا فهف اقول هذا ايضا من الاغاليط او من المغاليط فان من البين
ان المراد بالماهية ما يعم جميع المفهومات حتى الوجود ولا شك ان رفع الوجود اذا اخذ مطلقا يكون غير مضاف
الى ماهية اصلا وان كان الرفع المعين فيه مضافا الى ماهية هي الوجود كما ان العمى المطلق غير مضاف الى شيء اصلا
وان كان العدم الماخوذ فيه مقيدا بالبصر واذا كان العدم بمعنى رفع الوجود ولم يضف الى شيء اصلا لم يصدق
عليه انه مضاف الى شيء وان كان العدم الماخوذ فيه مضافا كما في العمى المطلق بعينه قال لانه سلب مضاف
الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا قال المنتصب للاعتراض اذا كان العدم سلب الوجود فانما يكون مضافا
لو اضيف سلب الوجود الى شيء واضافة السلب الذي هو جزء معناه الى الوجود لا ينافي اطلاقه اذا اخذهما
تارة مطلقين وتارة مضافين انما يعتبر في معناه المطابقي دون التضمني كما اذا قيل جل الفرس قد يقال في
شيء ويقال الجل فرسكم وقد يطلق ويقال جل الفرس لا يرد ذلك بان الجل في العبارة الثانية غير مطلق بناء على
اضافته الى الفرس فيها لان اضافة الجل الى الفرس لا ينافي اطلاق جل الفرس وهو المطلوب اقول
وكذا الحال فيما سبق من رفع الوجود ورفع الوجود از يد ورفع وجود الوجود فان رفع الوجود
مطلق ورفع رفع وجود زيدا ورفع وجود الوجود مقيد كما ذكرناه ومثلناه بالعمى المطلق وعمى زيد
فما بالنا نتكلم عن ذلك آنفا ثم قد اوردت على عبارة هذا القائل ان الاولى التمثيل بالعمى المطلق وعمى زيد
والشك المطلق وشك زيد فان الشارح يقول العدم في نفسه بمعنى الرفع المطلق فاذا قيل العدم
المطلق كان معناه الرفع الغير المضاف الى شيء فلا يكون المثال المذكور مطابقا له
واعترض عليه بان هذا التمثيل مبني على ما حققه المحشي آنفا من ان معنى العدم الرفع

المضاف الى الوجود لا الرفع الغير المضاف الى شئ ومطابقة المثال على المشلح ظاهر ولو بنى
على ما ذهب اليه الشارح كما حسبه لما طابق التمثيل بالعمى والسفلاء اذ العمى عدم البصر
لا العدم المطلق والتفلك اراقة الدم لا الاراقة المطلقة اقول انما كان التمثيل بما ذكرنا
اولى لان العمى والتفلاء لفظان مفردان ومعناهما مقيدان ومع ذلك يوصفان
بالاطلاق والتقييد فلا يبقى فيه وهم واذا مشلنا بما ذكره القائل يبقى لمتوهم ان يقول جل
الفرس مركب تقييدي مشتمل على مطلق قيد بقيده فلا يكون مطلقا فهذا هو الغرض
من الاولوية المذكورة ولا تعلق له بما ذكره المعترض قال لانا قد نتصور مفهوم العدم
مع الغفلة عن مفهوم الوجود فلان معنى العدم بالفارسية نابودن ولي هستي
وقد تحذف الهاء ويقال نيستي ولا شك ان لفظتي نا ونيست مرادفتان للفظة لا وان
لفظتي بود وهستي مرادفتان للفظ الوجود فيكون المفهوم من لفظ العدم هو
المفهوم من لفظ لا وجود فاذا كان كذلك فكيف يتصور ان يتصور مفهوم العدم
مع الغفلة عن مفهوم الوجود واوردت عليه ان الشارح يقول ان معنى العدم المطلق
هو الرفع المطلق فاذا اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود وما يعبر عنه بالفارسية
بما ذكره هو بمعنى العدم المضاف الى الوجود لا العدم المطلق بل العدم المطلق لا يوجد
له في الفارسية لفظ مرادف فان معناه مساوق لمعنى كلمة نا ونى وهما حرفان بمعنى
لا في العربية والعدم اسم ولا مرادفة بين الاسم والحرف ولا يلزم ان يكون لكل لفظ
عربي مرادف في الفارسية فما ذكره في معرض السند وان لم يقدح الكلام عليه في اصل المنع ليس
كلاما متينا وعرضنا التنبيه على ذلك واعترض اما اولا فلان ما قاله الشارح من ان معنى
العدم هو الرفع المطلق وقد استدل المحشي على بطلانه وحقق ان معناه رفع الوجود وما
يعبر عنه بالفارسية يعضد ذلك وهذا المنع مداره على هذا لا على ما توهمه الشارح
واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله اذا اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود انه
صار معنى لفظ العدم ذلك فذلك يعين البطلان وان اراد انه صار معنى عدم
الوجود ذلك فمسلم ولكن لا يلزم منه صحة تعيين العدم برفع الوجود فان هذا على التقدير
المذكور تعني عدم الوجود لا تعيين المضاف وهو العدم واما ثالثا فلانه على تقدير ان يكون
العدم معنى مساوق لمعنى كلمة نا ونى فلم لا يجوز ان يكون بهذا المعنى فانه مراد فالكلمة
لا لابد كذلك من دليل اقول ما استدل به انما يدل على ان العدم القابل للوجود هو رفع الوجود ولا يلزم منه ان
لا يكون معنى العدم المطلق هو مطلق الرفع وما يعبر عنه بالفارسية انما هو معنى العدم القابل للوجود لا المطلق

العدم

العدم فكيف يقتصد ان معنى المطلق العدم هو رفع الوجود فاندفع الايراد الاول ومن البين
ان الشئ بالاضافة الى شئ لا ينقلب معناه الى شئ آخر اذ ليس الاضافة وجودا حتى يغير ماهية الشئ
كما حققه المعترض وسيح به فالتي در المذكور في الايراد الثاني لا يخلو عن سماجة او لطافة اذ من
اجلى البديهيات ان المراد هو الثاني قال لا يلزم منه تفسير العدم برفع الوجود قلنا هو تفسير
العدم المقابل للوجود فانه اشهر في هذا المعنى لكثرة ذكره في مقابلة الوجود كما ان الوجود كذلك
في الخارجي مع ان معناه في اصل الوضع اعم فسقط الايراد الثاني ايضا ثم من اجلى الواضحات ان
لفظ العدم اسم يجري عليه خواص الاسم فمنع كونه حرفا مكابرة صريحة عند من له ادنى شعور
وشعور في العربية ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء انه قال من راجع وجدانه علم بالضرورة
ان احتمال كون الاضافة الى شئ ما معتبرة في تعقل الوجود هو الراجح وان العدم نقيض
الوجود وسلبه ولا يعقل له معنى سواه ومن ادعى جواز التجرد عن الاضافة فيهما جزما او ظنا
قد خالف مقتضى الوجدان الصحيح لا سيما في العدم واعترض عليه بان ما ادعاه في العدم
لا ريب فيه وما ادعاه في الوجود منظور فيه اقول قد ذكرت في حاشيتي على الشرح الجديد
ان ما ادعاه في العدم اخفى من الوجود وورد صرفه المعترض الى الجزم بان الحال في العدم
كذلك غير بينة وفيه نظر لان ذلك في العدم المقابل للوجود مسلم لا في العدم المطلق ولم لا يجوز
ان يكون معنى العدم في الاصل هو الرفع مطلقا واذا وقع في مقابلة الوجود يراد به رفع
الوجود ولا نسلم ان الرفع المطلق لا يمكن تعقله بدون الوجود كيف والرفع يمكن اضافته
الى غير الوجود من الاوصاف وغيرها كرفع السواد ورفع العدم وما يقال من انه في الحقيقة
مضاف الى الوجود والى اضيف الى غيره ظاهرا حتى يكون رفع السواد ورفع العدم مضافين
الى وجود السواد ووجود العدم في حيز المنع قال بل بحسب فرض العقل قال المعترض فيه انه على هذا
يلزم اجتماع الوجود والعدم بحسب فرض العقل لا في نفس الامر وجواز اجتماع المتنافيين بحسب الفرض
ظاهر جدا فلا يكون لقوله وقد يجتمعان لا باعتبار العقل كثير فايدة على ان المتبادر من الاجتماع
ما هو بحسب نفس الامر فالاولى ان يقال الوجود والعدم المطلقان اي غير مضافين بان لا يعتبر اضافة الوجود
الى شئ والاضافة رفع الوجود الى شئ متقابلان لا مطلقا بل بشرايط مخصوصة وقيود معتبرة مثل ان يعتبر
احدهما في بعض الاوقات والآخر مستغرقا لها فيهما بهذه الشرائط والقيود متقابلان وبدونهما
يجتمعان مثلا اذا وجد شئ في وقت دون وقت صدق عليه الموجود المطلق والمعدوم المطلق
ضرورة استلزام صدق المقيد صدق المطلق لكنهما بهذا الاعتبار ليسا بمتقابلين لفقدان شرط التقابل
فيهما وهكذا حكم سائر الفردين اللذين يطلق عليهما انهما متقابلان فانهما ليسا بمتقابلين مطلقا

بل انما يتقابلان بشروط وقيود بخلاف النقيضين الذين يسميان متقابلين فان الشروط والقيود المعتبرة
فى مقابلهما ماخوذ فيهما حتى فقد شى من تلك القيود والشرايط لا يطلق عليهما المتقابلان اقول الامور
الظاهرة قد يتعرض لهما اما لاعدادها ليتوسل بها الى امور خفية واما لان لها مدخلا فى توضيح بعض
الامور الخفيه واما للاستطراد المناسبتها مع بعض المسائل وههنا لما تعرض للاجتماع الذى يكون احدهما
بحسب نفس الامر والاخرى بحسب فرض العقل ناسب ان يذكر معه الاجتماع الذى يكون كلاهما بحسب الفرض
وسماه اولى اولحد له فاولى فان القوم عن اخرهم عرفوا المتقابلين بانهما الامران اللذان لا يجتمعان
فى موضوع واحد فى زمان واحد من جهة واحدة فالقيود والشرايط المعتبرة فى تعريف المقابلين لا يعتبر
فيما صدقا عليه والا لم يحتج الى تلك القيود فى تعريفهما مثلا لو كان التقابل بين سواد جسم فى زمان
وبين بياض ذلك الجسم فى ذلك الزمان وكذا الحال فى جميع صور التقابل لم يحتج الى تلك القيود فى
التعريف فان للتقابلين ح لا يجتمعان اصلا واما اذا كان التقابل بين السواد والبياض بدون
التقييد بتلك القيود فلا بد فى اخذ تلك القيود والشرايط وانما لا يجتمعان اذا قيد بتلك القيود
فما ذكره من باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان تلك القيود معتبرة فى مفهوم المتقابلين
لا فيما صدق عليه قال قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم الخ قيل محصول الجواب ان الوجود المطلق
له معنيان احدهما ما لا يكون مقيدا بقيد ومضافا الى شى وهو المراد ههنا ويقابله عدم مطلق
عن مقيد والثانى ما هو اعم من الوجود الذهنى والخارجى اعنى احد الوجودين ويقابله نفى التحقق
فى الذهن والخارج جميعا ثم المجتمع فى الماهية المفروضة هو الوجود بالمعنى الثانى مع العدم بمعنى
ثالث وهو رفع احد الوجودين لا الوجود بالمعنى المراد مع مقابله وفيه بحث لان الوجود
والعدم بالمعنى المراد فى الماهية المفروضة يجتمعان اذ الوجود بالمعنى المراد هو الوجود بلا
قيد واضافة ونقيضه رفعه اعنى اللاوجود بلا قيد واضافة لان رفع كل شى نقيضه وهو
المراد بالعدم المطلق ههنا ولا شك ان الوجود بلا قيد اعم من الوجود الخارجى ورفع الوجود
بلا قيد اعم من رفع الوجود الذهنى فاذا كان شى موجودا فى الخارج ومعدوما فى الذهن يصدق
عليه انه موجود ومعدوم لاستلزام صدق الخاص على شى صدق العام عليه وهو المراد
باجتماعهما ولا يندفع ذلك بان الوجود فى الخارج يقابله العدم فى الخارج والوجود فى الذهن
يقابله العدم فى الذهن والوجود بمعنى التحقق ذهنا وخارجا يقابله العدم بمعنى انه لا
يتحقق لا ذهنا ولا خارجا لانه كما ان العدمات المذكورة يقابلها الوجودات المقيدة
بالقيود المذكورة كذلك العدم بلا قيد مقابل للوجود بلا قيد وهما المراد بالوجود المطلق
والعدم المطلق ههنا ويجتمعان فى الماهية المفروضة كما بينا اقول محصل الجواب كما صرح به

الشارح

الشارح ان المراد باطلاق الوجود والعدم ان لا يضاف الى ماهية من الماهيات فالوجود المطلق
والوجود الخارجى والذهنى كلها اذا اخذت غير مضافة الى شى يطلق بهذا المعنى ويقابل كلها منها عدم
بمعنى ان الوجود المطلق يقابله رفع الوجود المطلق والوجود الخارجى يقابله رفع الوجود الخارجى والوجود
الذهنى والمجتمع فى الصورتين المفروضتين هو الوجود الخارجى مع العدم بمعنى رفع الذهنى والوجود
الذهنى مع العدم بمعنى رفع الوجود الخارجى لا يقال الوجود الذهنى رفع الوجود المطلق وكذا رفع الوجود
الخارجى لان الوجود الذهنى والخارجى فردان من الوجود المطلق فرفع كل منهما يصدق عليه رفع الوجود
المطلق لانا نقول رفع العام انما يتحقق برفع جميع افراده لا برفع بعض افراده مع تحقق بعض اخر فان وجود
العام يتحقق بوجود اى فرد منه فلا يتحقق انتفاء العام ما دام فرد منه حاصلا وذلك فى غاية الظهور
قال العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون فى الذهن قبل غير مسلم وانما يلزم ان يكون له كون فى
الذهن لو كان مسمى لفظ العدم المطلق متناولا لما يحصل فى الذهن منه فكما انه يلزم من التلفظ بالعدم
المطلق ان يكون له كون فى اللفظ ولا من كتبه ان يكون له كون فى الكتابة كذلك لا يلزم من تعقله ان يكون
له كون فى العقل وانما يلزم ذلك فيما كان المسمى متناولا لما يحصل منه من الامور المذكورة كالشى
فانه لما كان مسماه متناولا لما يحصل منه فى العقل يلزم من تعقله ان يكون له كون فى العقل ومتناولا
لما يحصل منه فى اللفظ يلزم من التلفظ به ان يكون له كون فى اللفظ ومتناولا لما يحصل منه فى الكتابة
يلزم من كتبه ان يكون له كون فى الكتابة اقول لما كان مسمى العدم المطلق معقولا فيكون له وجود فى
الذهن بالحقيقة لا محالة والنفى لا يسلب عن نفسه فان ثبوت الشى لنفسه ضرورى فكيف لا يكون لفظ
العدم المطلق متناولا لما يحصل منه فى الذهن فاذا تلفظ بالعدم المطلق او كتب كان له بحسب المجاز
كون فى اللفظ او فى الكتابة كما فى ساير المفهومات ولا محذور فى ذلك اصلا ثم مفهوم العدم بل كل
ما يكون الحاصل فى الذهن كنهه فيكون موجودا فيه بالحقيقة لا بالعرض وليت شعرى انه لما كان
مذهبه ان الحاصل فى العقل مطلقا من مقولة الكيف فما الفرق بين العدم والوجود وغيرهما من
المفهومات كالحجر والشى فى ان مسماها غير متناول للحاصل فى العقل فان الحجر والشجر لا يصدق على
الكيف اصلا والالفاظ موضوعة للصور الذهنية والصور الذهنية مطلقا كيف عنده وامثال
هذه الاوهام مما يليق بالاعراض لا بالاعتراض عليه لكن الضرورة قد تدعو الى مثل ذلك قال
اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس بمحال اجاب بعض الفضلاء عن هذا النظر
وعن النظر الثانى كليهما بان ليس الغرض مما ذكره الاعتذار كما ذكره الشارح بل المقصود تحقيق
ان المتقابلين كما لا يجوز ان يجتمعا فى محل واحد كذلك لا يجوز ان يجتمعا بعروض احدهما
للاخر من حيث التقابل او دفع لما توهمه العبارة من ان الاجتماع بعروض الوجود للعدم

اجتماع باعتبار التقابل بحيث قال فيقال عدم مثله وفيه يجتمعان اى يجتمع الوجود والعدم
المتقابلان فاعترض عليه بان رخاوة الجواب ظاهرة بلا اطناب اقول لتبين وجه رخاوة الجواب
حتى يتبين الجواب الخطاء من الصواب قوله اولا يكون العارض بتمامه عارضا قلت فى الحواشى
فيه بحث لانه ان اراد انه يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض
فذلك منتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان الوحدة التى هى جزؤها ليست عارضة له
بل لجزئه وان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه فلقايل ان يلتزم
كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وهلم جرا ويمكن الجواب باختيار الثانى ولا بد من الانتها
الى جزء لا يكون لجزئه فيلزم فيه عروض الشئ لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة
للمعروض ولا لجزئه وانت تعلم ان ذلك الانتهاء انما يتم فى الاجزاء الخارجية واما الذهنية
فللمناقشة فيه مجال واسع واعترض عليه بانه اذا عرض الوجود لجزئه لم يكن العارض بتمامه
اى بجميع اجزائه عارضا فى العروض المذكورة لان بعض اجزاء العارض معروض فى هذا العروض
لا عارض وكذا الحال اذا عرض جزؤه لجزئه وهكذا الى غير النهاية العارض فى مرتبة من مراتب
هذه المعروضات الملتزمة عارضا بتمامه واذا كان كذلك فكيف يندفع بالالتزام ذلك
ان العارض بتمامه لا يكون عارضا بتمامه ومن اين يلزم عروض جميع اجزاء الوجود
وجزء الوجود فى كل مرتبة ينقسم الى عارض ومعروض والمعروض ليس عارضا فى المرتبة التى
يكون معروضا فيها وفى المراتب التى بعد هذه المرتبة ينقسم الى عارض ومعروض
فما دام كذلك يبقى منه امر عارض نعم لو وصل الى مرتبة يكون العروض فى المرتبة السابقة
عارضا فيها بتمام اجزائه يلزم ان يكون الوجود بتمام اجزائه عارضا والملتزم
المذكور ليس كذلك بل العروض فى كل مرتبة مما ينقسم الى عارض ومعروض فاى
اشكال يلزم من التزام ذلك حتى يحتاج الى الجواب اقول من البين انه اذا كان معنى
كون العارض بتمامه عارضا ان يكون كل جزء منه عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وهكذا
لم يمكن فى شئ من تلك المعروضات عارض لا يكون جزؤه عارضا لجزء ذلك المعروض
فلا يلزم من عدم كون العارض بتمامه عارضا لانه على تقدير ان يكون معنى كون
العارض بتمامه عارضا ذلك انما يلزم لو كان للموجود جزء لا يكون عارضا للمعروض
ولا لجزء معروضه ولا يلزم ذلك فى شئ تلك المعروضات اذ جزء العارض فى كل من
تلك المعروضات عارض لجزء المعروض وان لم يكن عارضا لنفس المعروض نعم لو كان معنى عروض
العارض بتمامه ان يكون اجزاء العارض عارضا لنفس المعروض لزم فى تلك المعروضات ان لا يكون العارض

بتمامه

بتمامه عارضا وذلك هو الشق الاول من الترديد ويلزم منه المحذور المذكور وهو الانتقاض بالكثرة
والكلام ههنا فى الشق الثانى فافهم قوله واعترض عليه اورد فى الحواشى انه لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما
قررنا من ان المراد من الوجود وغيره من الامور العامة المشتقات الا اذا اريد بالموجود الخارجى وظاهر
ان المستدل انما اراد الموجود المطلق اذ لا يتوهم عاقل ان الموجود الخارجى اعم المفهومات بل ما استدل
به الشارح ايضا من انه لا ابنا فى المعقولات بل يعرض لجميعها انما يتاتى فى المطلق دون الخارجى فان قلت
الممكن العام ونظائره اعم من الموجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم
وعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية قلت المعتبر بحسب المشهور فى الاعم المطلق صدقه
على شئ لا يصدق عليه الاخص اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما
عموم وخصوص مطلق الا يرى ان النايم والمستيقظ متساويان مع التخالف لتصادقهما من حيثية واحدة
فكذا الممكن العام والموجود المطلق متساويان لان كل ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه
الموجود المطلق باعتبار وبالعكس ولا يقدح فى ذلك صدق الممكن العام على بعض المفهومات
من حيثية لا يصدق عليه الموجود المطلق من تلك الحيثية واعترض عليه بانا لا نسلم ان كل ما يصدق
عليه الممكن العام يصدق عليه الموجود المطلق فان الممكن المعدوم فى الخارج والذهن مطلقا
يصدق عليه الممكن العام ولا يصدق عليه الموجود المطلق فان قلت الممكن المعدوم مطلقا
متصور فيكون موجودا فى الذهن قلت تصوره مستلزم لان كون ما يحصل من مسمى لفظ الممكن
المعدوم مطلقا فى الذهن موجودا فيه لان المسمى المذكور موجود فيه وذلك لان المسمى المذكور
ليس متناولا لما يحصل منه فى الذهن فلا يلزم من وجود هذا وجود ذلك كما عرفت وما يصدق
عليه الممكن العام دون الموجود المطلق هو المسمى لا ما يحصل منه فى الذهن فكما ان الممكن الوجود
فى الخارج اعم من الوجود فى الخارج وممكن الوجود فى الذهن اعم من الموجود فيه كذلك الممكن اعم منهما
اعم من الوجود الاعم وهو الوجود المطلق اقول بعد الاغماض عن ان ظاهر الايراد المشعر بعموم الممكن
العام معارضة فالجواب عنه منع فايراد المنع فى مقابله غير موجه لا يخفى ان المعدوم فى الخارج فى
الذهن مطلقا لا شئ محض فلا يصدق عليه شئ من الاشياء اصلا كيف وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت
المثبت له عندهم وصدق الموجبة يقتضى وجود الموضوع بالبديهة ومن العجيب انه صرح فى اوايل تلك
الحاشية بان المعدوم المطلق لا ذات له اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا فاذا حصل له
ضرب من الوجود وتعين ذات يلزم احد الثلاثة بعينه فكانه نسى ذلك ثم لا يخفى ما فى كلامه من
التشويش والسقطة فلا حاجة الى تفصيله قوله لاستلزامه ان يكون الشئ لنفسه قال بعض الفضلاء
انما يلزم الاستحالة ذلك اذا لم يمكن قيام الشئ بنفسه وهو ممنوع اذ التغاير الاعتبارى كاف فى القيام بالشئ

وقد يتحقق التغاير بين الشيء ونفسه اذا عرض جزئي من جزئيات الشيء لذلك الشيء ولا يمكن ان يقال هذا التغاير
اعتباري فرضي وما يتوقف عليه القيام في نفس الامر من التغاير هو التغاير في نفس الامر لان التغاير
بحسب اعتبار الشيء من حيث هو واعتباره من حيث في ضمن جزئي من جزئياته ليس تغايرا فرضيا بل
تغايرا بالاعتبار بحسب نفس الامر المقابل للتغاير بالذات كما سبق في عروض الوجود لنفسه في ضمن جزئي
منه اذا وجد في الذهن او في الخارج ويمكن تحقق هذا التغاير في جزء الوجود الذي فرض معروضا للوجود
لجواز ان يكون لذلك الجزء جزئي عارض له بواسطته يتحقق التغاير الاعتباري بين الجزء ونفسه وهو
المصحح لقيامه بنفسه واعترض عليه بان تحرير الدليل المذكور هو ان جزءه ان كان معروضا له فهذا
المعروض نفسه ان كان عارضا لنفسه يلزم عروض الشيء لنفسه والا لم يكن العارض بتمامه عارضا ولا شك
ان المعروض اذا نفسه عارضا لنفسه كانا واحدا بالعدد وان المعروض والعارض اذا كانا كثيرا بالعدد
يلزم الخلف الثاني وهو ان لا يكون العارض بتمامه عارضا وانه اذا عرض فرد من كلي لفرد آخر منه
ولنفس ذلك الكلي لو امكن ان يكون له وجود لا في ضمن الفرد كان المعروض والعارض كثيرا في
الصورتين ويكون داخلا في القسم الثاني ولا يلزم من ذلك عروض الشيء لنفسه فلا يرد ذلك نقضا على
القسم الاول كما حسبه هذا الفاضل الا يرى ان فردا من مفهوم الشيء كالسواد يعرض لفرد آخر منه
كالسطح ولا يلزم منه عروض الشيء لنفسه وكذا الحال لو كان الفردان من نوع واحد او عرض فرد الكلي له
لو امكن ذلك فان العارض والمعروض في هذه الصور كثير بالعدد في نفس الامر ولا ينافي ذلك
ان يكون بينهما نسبة هي العروض بخلاف ما اذا كان واحدا بالعدد فان ذلك ينافي ان يكون
بينهما نسبة في نفس الامر فلا عروض بينهما فيها اذ النسبة يقتضي تغاير طرفيها حيث كانت فلا
يمكن ان يكون النسبة في نفس الامر والتغاير لا يكون فيهما واما عروض فرد الشيء له فليس من باب عروض
الشيء لنفسه كما بيناه وما سبق منه من عروض الوجود لنفسه فقد عرفت ما فيه مما سبق منا **اقول**
هذا مع انه كلام مع السند مرفوع بان تفصيل كلام المانع انه ان اريد بقيام الشيء بنفسه قيامه
به من غير تغاير اعتباري فالملازمة بين عروض الكل للجزء وقيام الشيء بنفسه بذلك المعنى ممنوع
لجواز ان يكون ذلك الجزء في ضمن فرد منه عارضا له كما ذكره وان اراد قيامه به مع تغاير اعتباري
فبطلان التالي ممنوع وعلى هذا لا يمنع يلزم قيام الشيء بنفسه على الوجه المستحيل ولا كون العارض بتمامه غير
عارض كما توهمه المعترض لا يقال اذا عرض فرد من الشيء لذلك الشيء يلزم ان لا يكون العارض بتمامه عارضا
بناء على ان الفرد مركب من الكلي والتشخص لان له ان يمنع كون التشخص جزءا من الشخص وهذا المعترض
معترف بذلك في مواضع من كلماته وما سبق منه في عروض الوجود لنفسه ففيه ما سبق منا في ذلك ثم لا يخفى
ان ما ذكره ذلك الفاضل تفصيل لما ذكره الشارح بقوله والجواب ان من المفهومات ما يعرض

لانفسها

لانفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك فكان المناسب ان يورد المعترض هذا الايراد
لو هنا يلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له قال بعض الفضلاء لا يقال ان اريد
بالعروض في الترديد الخروج كما هو المتبادر الظاهر من مقابلته بالجزئية حيث قال اما بالجزئية او بالعروض
فلا لزوم لقيام الوجود بالمعروض فانما يلزم لو لم يكن الوجود محمولا بالمواطاة على الموجودات اليه
وليس كذلك فانه يجوز ان يكون محمولا عليه بالمواطاة كما يحمل على وجود الباري الذي هو من
جملة الموجودات لكونه نفسه فيجوز ان يكون الموجودات خارجا من اجزائه الموجودة ويكون
محمولا عليها بالمواطاة ولا يكون قائما بها كالماهيات النوعية بالنسبة الى اجزائها وان اريد به
القيام فلا يكون الترديد حاصرا لجواز ان يكون نسبة الوجود الى جزئه الموجود بكونه خارجا عنه
محمولا عليه بالمواطاة لا بكونه قائما به لانا نقول من راجع نفسه يعلم بالضرورة ان مطلق الوجود
الذي حكموا بكونه مشتركا وزائدا حالة غير قائمة بنفسها وانما يقوم بالموجودات التي هي معروضاته
وجواز حمله على بعضها باعتبار لا ينافي قيامه بالآخر فان الوجود وان كان يحمل بالمواطاة على الوجود
الخارجي الواجبي باعتبار كونه من افراده يكون قائما به باعتبار كونه من الموجودات الخارجية
واعترض عليه اما اولا فلان دعوى الضرورة في قيام الموجود بالموجودات من غير مسموعة اذ قد
سبق البرهان على امتناع قيامه بما في نفس الامر فكيف يكون ضروريا انه قائم بها بل الوجود بالمعنى المصدري
الذي فيه كلام هذا الفاضل ليس قائما بالموجودات بحسب الاعتبار الذهني ايضا كما بيناه واما
ثانيا فلان الوجود لو كان محمولا بالمواطاة على الواجب مثلا كان عينه في نفس الامر ومتحدا معه فيها
كالمتساوي والمتحدات حتى اتحدا يمتنع ان يكون بينهما نسبة هناك فكيف يتصور ان يقوم احدهما
بالآخر في نفس الامر مع انهما متحدان فيها فلا ينفع التغاير الاعتباري حيث كان كل واحد من القيام
والاتحاد واقعا في نفس الامر فالحكم بعدم التنافي بين قيام احد الشيئين بالآخر وحمله عليه مواطاة
منظور فيه **قوله** اما منعه قيام الوجود بالماهيات فمبني على تخيله من التوهمات وقد سبق الكلام
عليها وما سماه برهانا فقد ظهر من قبل حاله ثم ان قيام الوجود بالماهية مما لم يتدع تسليمه
احد من المحققين والقاصرين الا على هذا المعترض وقد صرح به المص بقوله وقيامه بالماهية من
حيث هي وكلام الفاضل عليهم لا على ملحقه شكر الله سعيه وما اشبه ذلك بما نقل عن بعض المتصوفة
انه قال في قوله تع لمن الملك اليوم لله الواحد القهار انه كان المناسب ان يقول الاحد القهار
بناء على ما اصطلحوا عليه من ان مرتبة الاحدية هي سلب جميع الاوصاف والاعتبارات والواحدية هي اعتبار
هما الذات في مرتبة الاتصاف بها فقال بعض الظرفاء له انها الشيخ لا يجب على الله تع ان يكون كلامه القديم
موافقا لاصطلاحكم الحادث فانتم والفكم في ما اصطلحتم عليه واما ما ذكره ثانيا فظاهر ان الرخاوة

لان التغاير الاعتباري كاف في القيام بحسب نفس الامر كما ان مفهوم للموجود يعرضه الوجود فيصير
موجودا فهو وجود وموجود ولا تنافي بينهما لاختلاف الحيثيتين ولقد قال من احسن من قال
لولا الحيثيات لبطلت الحكمة قوله ويمكن دفع الاخير قلت في الحواشي فان قلت على تقدير التركيب
الذهني ايضا يتوجه الزام يقوم الشي بما اتصف بنقيضه فان الجنس ليس عين النوع بل هو غيره
فهو متصف بنقيضه بمعنى انه لا هو وان كان احدهما محمولا بالحمل المتعارف قلت الحيوان
مثلا اذا اعتبر حمله على شي واما ان يعني به انه هو بعينه كما في حمل الشي على نفسه بعد التغاير الاعتباري
اوليس كما يقال الوجود هو الماهية اوليس والوجود هو الوحدة اوليس واما ان يعني به صدقه
عليه بمعنى ان ذلك الشي فرد من افراده او ما هو فرد احدهما فهو فرد للاخر وهذا هو الشايع
المتعارف ويتحقق لذلك المفهوم النقيض بكلا اعتبارين والجنس وان يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى
والمعدوم ما سلب عنه مفهوم الوجود بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول كما لا يخفى فلا يجوز
كونه جزءا عقليا لمفهوم الوجود واعترض عليه اما اولا فلانه ان اراد بالجنس والنوع ما صدقا
عليه كالحيوان والانسان ولا نم ان الجنس ليس عين النوع فان النوع لما كان محمولا على الجنس بالمواطاة
كان عينه ومتحدا معه اذ الحمل المذكور هو الحكم بالاتحاد والعينية كما حقق في موضعه وان اراد
بهما مفهوميهما فلم ان مفهوم الجنس ليس عين مفهوم النوع لكن ليس جزؤه ايضا انما الجنس
الذي هو جزء النوع والكلام فيه مثل الحيوان بالقياس الى الانسان لا مفهوم الجنس بالقياس الى النوع
واما ثانيا فلانا لا نم ان للحمل معنيين بل له معنى واحد هو الحكم بالاتحاد بينهما الا يرى ان القوم
جردوا القضية عن الخصوصيات وعبروا عن فايج ب وبينوا ان لهما معنى واحدا لا معنيين واما
التفاوت بين القضية الطبيعية كقولك الوجود ماهية وبين المتعارفة كقولك الانسان حيوان
فراجع الى موضوع القضية كما نص في المنطق لا الى اختلاف معنى الحمل فيهما كما حسبه وذلك لان الحمل
الايجابي هو الحكم باتحاد الموضوع فان اريد بالموضوع مفهومه كما في القضية الطبيعية كان
الحكم باتحاد المحمول معه وان اريد فرده كما في المتعارفة على ما هو المشهور كان الحكم باتحاد المحمول
مع الفرد هذا واعلم ان الظاهر من كلام المص انه اراد بالوجود الموجود كما قرره وح اقول لو كان
للوجود جنس لكان مقولا عليه وعلى ما بازائه في جواب ما هو لكن ما بازاء الوجود المطلق
هو المعدوم ذهنا وخارجا او ما يحذو حذوه كاللاشي وليس ذات ولا معنى اصلا ولا شي
محض فكيف يستقيم ان يكون جزؤه مفهوما محصلا معينا قوله لا يخفى قبح الترديد الى الذي
اورده لظهور ان المراد مثل الحيوان والانسان ثم هذا من باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه
فان ما لا ذات له ولا تعين له هو ما صدق بما له مفهوم المعدوم المطلق بمعنى ان هذا المفهوم

لايصدق

لا يصدق على شي من الاشياء بحسب نفس الامر واما هذا المفهوم فله تحقق وتعين في الذهن لا محالة
وما بازاء الموجود المطلق هو مفهوم المعدوم المطلق لا ما صدق عليه ولا يستقيم قوله ان هذا القول
لا تحصيل له في العقل كيف وهو معقول بالبديهة وكل معقول فله وجود في الذهن ثم الخلل في قوله كيف
يستقيم ان يكون من جزئه مفهوما محصلا معينا ظاهر فان يحصل جزء الشي لا ينافي المكر حدوسا الا يرى
ان مفهوم الموجود للعدم لا شي محض بناء على ما ذهب اليه المعترض من كون مركون مفهوم المعدوم
لا شيئا محضا مع ان جزءه وهو مفهوم الموجود محصل فان وجود الجزء لا يستلزم وجود المركب وذلك
ظاهر لا سترة به قوله تتكثر بتكثر ما صدق عليه من الافراد قيل فيه بحث اذ قد عرفت ان ليس للوجود
افراد عارضة للمفهومات اصلا لا ذهنا ولا خارجا فلا يتصور ان يتكثر بتكثر افرادها العارضة للماهيات
اقول قد عرفت ان ما ذكره في بيان ذلك مدخول قوله فمردود بان ما سبق الخ اعترض عليه بان هذا
الرد انما يرد لو اعترف القائل المذكور بان للوجود افرادا عارضة للماهيات في نفس الامر اما اذا قال
انه لا يعرض للماهيات في نفس الامر حتى يلزم ان يكون له فيها بل عروضه لها بحسب اعتبار الذهن
حسبما حققناه في الحواشي السالفة فهو معنى واحد ينتزعه العقل من الماهيات ويضيفه اليها ويتكثر
بهذه الاضافة كما يشعر به قوله فان الوجود فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض
للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فلا يرد ذلك اذ وجود
الانسان ح هو هذا المعنى الواحد مضافا الى الانسان ووجود الفرس هو بعينه هذا المعنى مضافا
الى الفرس فيلزم ما قلته باطنهما فان قلت قد صرح هذا القائل بان الوجود عارض للانسان والفرس
وهما متباينان في نفس فكيف يمكن ان يكون عارضهما امرا واحدا بالعدد قلت اذا كان عروض العارض
لهما بحسب نفس الامر فذلك ممتنع اما اذا كان بحسب الاعتبار الذهني فلا يجوز ان يكون هناك
مفهوم واحد كالوجود ويكون هذا المفهوم عين كل واحد منهما بحيث اذا اعتبر العقل بذاته
ولم يعتبر معه غيره تجده في هذه المرتبة خاليا عن مفهوم الموجود وتجده بعد هذه المرتبة موجودا
والموجود عرضا عاما له ولا شك ان العروض بهذا الموجود لا ينافي وحدة العارض فالعدد ح
تعدد المعروض اقول هذا الايراد لطيف جدا فان حاصل الرد منع انه ليس للوجود افراد مختلفة الماهيات
ولا ريبة في ان صحة المنع لا يتوقف على اعتراف الخصم فاحصل ما ذكره ان هذا المنع غير موجه لان الخصم
لا يعترف بصحته وهذا مع كونه منعا في مقابلة المنع مما لا يخفى لطافته الزائدة على المواضع الكثيرة
في هذا المعنى ثم هذا الرد انما اورده الشارح على من يعترف بان للوجود افرادا كما يفصح عنه قوله
المص ويقول بالتشكيك على افرادها فانه لو لم يكن له سوى الحصص لم يكن قوله عليها بالتشكيك
لان الكلي بالنسبة الى الحصصه نوع فلا يكون مقولا عليها بالتشكيك كما تقرر عندهم قوله فالوجود

المطلق اما تمام ماهياتها الخ قيل هذا انما يستقيم لو كان الوجود المضاف فرد المطلق في نفس الامر
اما اذا كان نفسه معتبرا حال الاضافة كما ذهب اليه هذا القائل فلا يكون المطلق تمام ماهية ولا جزؤه
ايضا بل هو نفس المطلق حال الاضافة الى معين ومن الجائز ان يكون مفهوم واحد حال اضافة الى امر
باعتبار اضافة اى اقدم واشد واولى من نفسه حال الاضافة الى امر اخر وباعتبار اضافة اليه اقول ليس في
نسخ الشرح في الجديد التي رايتها ما يرتبط به في هذه الحاشية وهي مسطور فيها بل غير منظور اليها فان
الوجود المضاف لا يكون لا محالة اخص من مطلق الوجود وما ذكره من كونه نفس المطلق حال الاضافة
كلام خال عن التحصيل فان المضاف اما ان يعتبر مع القيد والمقيد معا او مع التقييد فقط وعلى التقديرين
يكون فردا من المطلق مغايرا له بحسب المفهوم ضرورة قوله اى على افراده العارضة للماهيات قيل
ان حمل الوجود على المعنى المتبادر فيرد امران احدهما ان الوجود بهذا المعنى لا عروض له للماهية في
نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني ايضا فلا يكون له افراد عارضة للماهيات قطعا والثاني ان الاختلاف
المعتبر في التشكيك لا يجري فيه ضرورة ان وجودا بهذا المعنى ليس اولى بكونه وجودا من وجود آخر
ولا اقدم عليه في ذلك بخلاف مفهوم الوجود فان له عروضا للماهيات بحسب الاعتبار الذهني كما
مر آنفا ويجري الاختلاف المعتبر في التشكيك فان بعض الموجودات قد يكون اولى بكونه موجودا من بعض
وقد يكون اقدم في الموجودية على بعض فينبغي ان يراد بالموجود مفهوم الموجود كما هو الظاهر
من متن الكتاب وقد تمست عليه ويراد بالعوارض هذا المفهوم مضافا الى الماهيات اعني الموجودات
من حيث انها موجودات وبالموضوعات خصوصيات الماهيات فان قلت مفهوم الموجود كما
يصح ان يقال على الموجودات يصح ان يقال على الماهيات ايضا فلم قال المص ويقال بالتشكيك عليها
قلت لان الاختلاف المعتبر في التشكيك يجري فيها من حيث الموجودية لا من حيث الخصوصية
مثلا تقدم الجوهر على العرض في الموجودية لا في الجوهرية والعرضية ومن ثم صح قولك وجد الجوهر
فوجد العرض ولم يصح انه صار شيء جوهرا ثم صار عرضا قوله اما ما ذكره من ان الوجود لا عروض له
للماهية في نفس الامر لا بحسب الاعتبار فخارج عن درجة الاعتبار كما سبق واما ان المراد بالعوارض
مفهوم الوجود مضافا الى الماهيات حتى يكون مفهوم الموجود بالنسبة الى الموجودات الخاصة
مشككا فباطل ايضا لان مفهوم الموجود المضاف الى الماهيات حصة من مفهوم الوجود
المطلق لا محالة والكلي بالنسبة الى حصصه لا يكون مشككا على قاعدة القوم وليس له ان يقول
المراد بالعوارض هو الماهيات الموجودة من انها موجودة لان ذلك مع انه خلاف تصريحه
حيث فسر العوارض بنفس مفهوم الوجود مضافا الى الماهيات غير نافع له لانه ان اراد بالماهيات
الموجودة ذوات الماهيات المتصفة بالوجود من غير اعتبار الوجود معها فهي نفس الموضوعات

اذ هي

اذ هي خصوصيات الماهيات كما صرح به فان اراد بها الماهيات مع وصف الوجود حتى يكون
الموجود بالنظر الى الجوهر الموجود والعرض الموجود مشككا فلا نم ان اتحاد الموجود مع الجوهر
الموجود اقدم من اتحاده مع العرض الموجود لانه لما اعتبر الموجود في كليهما يكون اتحاد الوجود
معهما في مرتبة واحدة فان صدق الموجود على الجوهر اقدم من صدقه على العرض لا صدقه على
الجوهر بشرط الوجود بالنسبة الى العرض بشرط الوجود هذا وما ذكره في جواب السوال يقتضي ان
ينسب التشكيك مطلقا الى المفهوم بالنسبة الى نفس ذلك المفهوم مضافا الى الماهيات المعروضة
مثلا يكون الاسود مشككا بالنسبة الى الاسود العارض لخصوصيات الاجسام نحو ما ارتكبه
في الموجود بالنسبة الى الموجودات لا بالنسبة الى تلك الاجسام ولا يخفى انه لو سلم ان للوجود بالنسبة
الى خصوصيات الماهيات مشكك فالاسود بالنسبة الى عوارض الاجسام كذلك فلا شك
انهما بالنسبة الى نفس الماهيات والاجسام ايضا مشكك فبقي السوال غضا طريا ولا يجديه ان
الاختلاف من حيث الموجودية فالاسودية لا من حيث الخصوصية فان ذلك انما يقتضي ان يكون
المشكك مفهوم الموجود والاسود لا ان يكون التشكيك بالنسبة الى نفس مفهومهما مضافا
الى المعروضات وذلك ظاهر قوله فانه يقال على وجود العلة ووجود المعلول بالتقدم والتاخر
قيل قد بين ذلك بان حصول مطلق الوجود للعلة ووجود المعلول بالتقدم والتاخر الى هنا قيل
قد تبين ذلك بانه حصول مطلق الوجود للعلة متقدم على حصوله لمعلولها ولا شك ان
حصوله لكل منهما انما هو بحصول لجزئيه العارض له فالحاصل ان حصول مطلق الوجود لاحد
الجزئيين يتقدم على حصوله للاخر وقس على ما ذكرنا كون وقوعه على وجود الجوهر اولى من وقوعه
على وجود العرض وكون وقوعه على وجود القار اشد من وقوعه على وجود غير القار فيه
بحث اذ قد مر غير مرة ان جزئي الوجود لا يعرض لشيء اصلا وعلى تقدير عروضه له لا يكون الوجود
المطلق حاصلا لذلك الجزئي بل هو هناك نفس ذلك الجزئي ولا نسبة بين الشيء ونفسه فيكون حصول
جزئية للعلة مثلا عين حصوله لها لا متضمنا له وكذلك حكم جزئية العارض للمعلول اقول قد
مر غير مرة ما في نفسه عروض جزئي الوجود بشيء ما فان المراد من العروض ما هو اعم من عروض
الاعتراض الخارجية لمحالها وما يرجع الى صحة انتزاع الوصف من الموصوف كما في العروض الامور
الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء بحسب نفس الامر كالكلية والجزئية والوجود والتعين
ونظايرها ثم على تقدير عروضها له لا يكون نفس ذلك الجزئي من جميع الوجوه اعني العارض
والمعروض وذلك لا يقتضي عدم تحقق النسبة بينهما وكيف يتوهم ذلك مع ان احدهما عارض والآخر
معروض ولا شك ان العارضية والمعروضية نسبتان ثم لو صح ما ذكره اتجه ان يقال مثل ذلك على تقدير

ان يراد بالعوارض نفس المفهوم مضافا الى الماهيات كما اختاره هذا المعترض فيما الموجود
المطلق عين الموجود الخاص العارض لخصوصية الماهية فلا نسبة بينهما فيبطل توجيهه الذى
ذكره لكلام المص في الحاشية السالفة قوله بالشدة والضعف قد يقال يمكن ان يفرق بين الاشد
والاولى بما ذكر في برهان الشفاء من انه اذا كان شيأن مشتركان في طبيعة امر وكان ذلك
الامر من الاخر ومحصول مقالته هذه ان الشدة كثرة الكمالات المذكورة وان الاولوية ما ذكره
في الشفاء فاتضح الفرق بينهما قيل وفيه بحث اذ لو فسر الشدة بذلك لزم ان يكون اكثر الذاتيات
مقولا بالشدة والضعف لان افراده مختلفة في استتباع كمالاته كما لا يخفى فالصواب ان يفسر
بما ذكره بهمنيار وهو ان الشدة ازدياد طبيعة العام نفسها في بعض الافراد والضعف ما يقابله كالطول
بالقياس الى الذراع والذراعين والاسود بالقياس الى الفحم والعين فان طبيعة الطول والسواد
في الذراعين والعين ازيد منهما في الذراع الواحد والفحم قال صاحب القيل اقول معيار ذلك صحة
استعمال اسم التفضيل كما يقال الذراعان اطول من ذراع والقير اشد سوادا من الفحم وما نقل
من برهان الشفاء ليس تعريفا للاولوية بل هو حكم من احكام الشيئين المذكورين فان الشيخ اطلق
الاولوية على ما هو اعم من ذلك حيث قال في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الثاني من
الجملة الاولى من منطق الشفاء وكذلك الوجود لبعض الاشياء من ذاته ولبعضها من غيره والموجود
بذاته اولى من الموجود بغيره وكل ما هو متقوم بمعنى فهو اولى به من غير عكس هذا كلامه
وهو بعينه يدل على ان الاولى اعم مما ذكر اولا اقول هذا الكلام من الشيخ صريح في انه اذا كان
الامر بالنسبة الى احدهما عين ذاته او ذاتيا له وبالنسبة الى الاخر عارضا يكون ذلك الامر اولى
بالاول من الثاني بل ذلك من اجلى البديهيات وانكاره مكابرة كيف وثبوت الذات والذاتيات
لا يحتاج الى سبب وثبوت العرضى يحتاج الى سبب وكان هذا القائل صحف التقدم في عبارة
الشيخ وقيد الواسطة في العبارة التي نقلها سابقا بالاضافة الى الضمير وليس كذلك بل عبارته
في الاول هكذا وكان ذلك الامر الاول بذاته وللاخر بواسطة وفي وكل ما هو متقوم واراد
بالمتقوم اعم من ان يكون ذلك الشيء ذاتا له او ذاتيا له كما صرح به في التعليقات وح يظهر ان
الذاتي اولى بما هو ذاتي له من العرضى بالنسبة الى ما عرضى قال المعترض فيه بحث اذ التفاوت
المعتبر في التشكيك ما يرجع الى حصول الكلي في افراده فالتفاوت بين الذاتي والعرضي لا يرجع
الى ذلك بل مرجعه الى ان احدهما بين الثبوت للشيء دون الاخر ويمكن توهم ارتفاع احدهما
مع بقاء الماهية ماهية دون توهم ارتفاع الاخر وما شابه ذلك اقول لا نم ان التفاوت
المعتبر في التشكيك ما يرجع الى حصول الكلي في افراده بل المعتبر فيه ما يرجع الى صدق الكلي على افراده

وحيث

وحيث اطلق الحصول في عباراتهم فالمراد به الصدق اذ الكلي لا حصول له في افراده الا بمعنى الصدق
ولا شك ان صدق الذات والذاتي على الشيء اولى من صدق العرضي عليه كما صرح به الشيخ في العبارة المنقولة
انفا وصرح به غيره ايضا حتى انه مذكور في شرح المختصر العضدي فالتفاوت بين الذاتي والعرضي يرجع الى
التفاوت المقبول بالمعنى المراد ثم قال واما ما ادعاه من ان الذاتي لا يحتاج الى سبب والعرضي يحتاج
اليه فكلاهما غير مسلم اذا ادعى الكلية فان بعض الذاتيات قد يقال بنقيض الاخر كما بين في موضعه و
الوجود المطلق بالقياس الى الواجب الثاني غير معلل بعلة مع انه زايد عليه عارض له ولمن ادعى جزئيه
فلا فرق بينهما من هذه الجهة اذ يوجد في كل منهما معلل وغير معلل اقول لا شك ان ثبوت الذاتي
لما هو ذاتي له لا يحتاج الى علة كما صرح به قال في المختصر والذاتي لا يعلل ولا ينافي ذلك كون بعض
الذاتيات محتاجا الى بعض في التحصيل ورفع الابهام كالجنس الى الفصل حسبما حقق في موضعه
فان الانسان كما لا يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا يحتاج الى جاعل يجعله حيوانا ولا الى جاعل يجعله
ناطقا بل انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا على ما حقق في موضعه والتي بين المحصلين حيث
للحاجة الى تفصيله ثم لا شك في ان ما هو خارج عن الشيء عارض له يحتاج صدقه على ذلك
الشيء الى علة وذلك جعل القوم الموجود الخاص عين الواجب تعالى حتى لا يحتاج الى علة ويصدق
الموجود المطلق عليه تعالى عندهم معللا بالوجود الخاص الذي هو عينه ولو جاز كون العارض غير
محتاج الى سبب لم يتم كون وجود الواجب عينه اذ ح يجوز ان يكون عارضا ومستغنيا عن السبب
فلا يكون سببه خارجة لولا ذاته فلا يلزم المحذور الذي يوردونه على تقدير عدم كونه عين ذاته
وهو اما تقدم الماهية بالوجود على وجوده او امتيازه في وجوده وامثال ذلك عجيب ممن له ادنى
خبرة من الصناعة ثم ذكرت ان الظاهر انه مراد من قال ان الشدة كثرة الكمالات كما في نفس الطبيعة
في ذلك الفرد كان يكون ذلك الفرد بحيث يحمل الى الاكثر مما يحمل اليه ما هو اضعف وح يرجع الى
التفسير الذي نقله عن بهمنيار لا الكمالات التابعة لتلك الطبيعة اذ يبعد عن عاقل ان يفسر الشدة
بكثرة الكمالات التابعة وكيف يتوهم ذلك مع اصرارهم على ان الذاتيات لا يقبل الشدة والضعف
واختلاف الكمالات التابعة للطبيعة في الافراد لا يكاد يخفى على احد قيل فيه بحث اذ لا يشتبه
على من عنده ادنى معرفة باساليب الكلام ان قول القائل الشدة هي كثرة الكمالات لا يدل اصلا
على المعنى الذي ذكره بل لا مناسبة بين هذه العبارة وذلك المعنى فمن اين علم ان الظاهر انه مراد
القائل هذا على ان هذا المعنى غير مستقيم اذ لو اراد بالتحليل صحة التقسيم العقلي فلا نم ان السواد الشديد
مثلا يصح تقسيمه الى السواد الضعيف وزيادة كيف وقد ذهب القوم الى ان كل مرتبة من مراتب السواد
نوع بسيط لا يصح ان ينقسم الى مرتبتين اخريين فان اراد به توهم التقسيم فعدم جريانه في الذاتي ممنوع اولا

بحر فى توهم تقسيم الناطق الذى هو فى الذكى الى ما فى الغبى وزيادة **اقول** لا يشتبه على من له ادنى
دربة بمعانى الالفاظ والعبارات ان العبارة المنقولة لا يدل اصلا على ان المراد من الكمالات هو
الكمالات السابقة للطبيعة بل غاية ما فى الباب ان يكون معناه اعم من ذلك ومما ذكرناه فى
توجيهه ثم القرينة العقلية صارفة على المعنى الاول فتعيين الثانى وتعيين المراد بالقرينة العقلية
ليس بدعة بل الاعتراض على العبارة بمجرد احتمال معنى غير مستقيم بدعة احدثها هذا القايل فى غالب
كلماته قوله من اين علم قلنا قد ذكر فى الاصل انه من اين علم والمطالبة بذ بعده غير موجه ثم ان الرد
الذى ذكره فى التحليل قبيح لظهور ان المراد من التحلل هو القسمة الوهمية كما اشتهر بين القوم
اطلاق التحلل بهذا المعنى وظهور ان ذلك لا ينافى البساطة ولا يلزم التركب ومنعه عدم جريان
التحلل فى الذاتى بناء على الناطق الذى فى الذكى ممكن تحلل الى ما فى الغبى وزيادة يقدح فيما
ذكره انفا فان معيار التشكيك صحة استعمال افعل التفضيل لانه اذا كان الذاتى قابلا للتحلل الى اكثر
مما فى الفرد الاخر صح استعمال افعل التفضيل فى المتعارف قطعا فيلزم ان يقبل الذكى التشكيك فانه اذا
كان الناطق فى احد الفردين قابلا للانحلال الى ما فى الاخر وزيادة يجوز استعمال افعل التفضيل
عند اهل اللسان قطعا اذ لا فرق بينه وبين الاسود من هذه الحيثية ولذلك لا يتحاشى
اهل العرفان يقولوا زيد انطق من عمرو كما لا يتحاشى ان يقول الغراب اشد سوادا من الفحم ثم انى
ذكرت ان بهمنيار لم يفرقوا فى العبارة المنقولة عنه بين الشدة والضعف والزيادة والنقصان
وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص
الكم واعترض عليه بانه ان اراد ان الشدة والضعف بالتفسير المذكور فى كلام بهمنيار من
خواص الكيف فممنوع ضرورة انهما بالتفسير المذكور اعم ونبه على ذلك بالتمثيل بالطويل ولذلك
حصر القوم الاختلاف المعتبر فى التشكيك فى الثلاثة المشهورة ولم تعد والزيادة والنقصان
منها وان اراد انهما بمعنى اخر من خواص الكيف فغير مفيد والعجب ان الشدة بالذى ارتضاه
وهذا القائل وهو حصول كمال الطبيعة بمعنى ان يكون بحيث ينحل الى اكثر مما ينحل
اليه ما هو اضعف ليس من خواص الكيفيات ايضا بل هو اعم مما فيه وما فى الكم يانى
معنى حكم ايهما من خواص الكم **اقول** ظاهره ان هذا الايراد على تعريف بهمنيار حيث عرف
الشدة والضعف بما يشمل الزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف
على ما حققت فى موضعه من خواص الكم فتفسير الشدة والضعف بما يشمل الزيادة
والنقصان والتمثيل بالطويل مخالف للتحقيق بل العرف العام ايضا اذ لا يقال فى المتعارف
ان الخط الطويل اشد من الخط القصير بل يقال انه ازيد منه والترديد الذى ذكره

خارج

خارج عن منهج الاستقامة لان حاصل الايراد ان تفسيره بالشدة والضعف شامل للزيادة والنقصان
وهو خلاف العرف الخاص والعام لا يرتبط ان يقال فى جوابه ان الشدة والضعف بتفسيره ليسا بمخصوصين
بالكيف نظير ذلك ان يفسر احد الكم بما يشمل الكيف فيقول مثلا الكم عرض لا يقتضى لذاته نسبة فيورد
عليه انه يدخل فيه الكيف وهو ليس كما فيقال فى جوابه ان اردتم انه ليس كما بهذا التفسير فممنوع ضرورة انه
بمعنى الحر ليس كما فغير مفيد ولا يخفى ما فى ذلك من الانحراف والاعوجاج على من له طبع سليم وذهن
مستقيم واما ما ذكره فى معرض التعجب من ان الشدة بالمعنى الذى ارتضاه ليس من خواص الكيف فامر
عجيب فى نفسه ولكن ليس عجيبا منه فان ما ذكرته فى التفسير المذكور توجيه له بحيث يندفع عنه
الايراد المشهور وهو انه يلزم كون اكثر الذاتيات مقولا بالتشكيك واوردت عليه انه غير مانع
لدخول الزيادة والنقصان ولا يلزم من رفع هنا فساد عن تعريف اذ لا يرد عليه فساد اخر اصلا
فمن اين علم انى ارتضيت ذلك التعريف من جميع الوجوه مع تصريحى بانه يدخل فيه الزيادة وانه خلاف
التحقيق وقلما من وجه كلاما بوجه يندفع عنه بعض ما يلوح عليه من الفساد ثم اورد عليه
فسادا اخر هل بينه العقلاء الى التناقض بان يقال هذا يرد ايضا على التوجيه المرضى له فالقدح
فيه قدح فيما ارتضاه مما اظن عاقلا يتوهم ذلك **قوله** فانه فى وجود الواجب اقدم واولى
واشد قيل قال بهمنيار فى المقالة الخامسة من الالهيات كتاب التحصيل ثم الوجود بما هو
وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف فى ثلثة اشياء
وهى التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان ويعضد عدم اختلافه
بالشدة والضعف ما ذكرناه من ان معيار ذلك صحة استعمال اسم التفضيل فلا يصح ان
يقال فرس اشد من فرس اخر فى الفرسية وقد اوردت عليه ان الحقائق لا يقتضى من
الاطلاقات العرفية فعدم صحة استعمال اسم التفضيل لا يستلزم ولا يغنى من جوع فدعوى ان
وجود الواجب اشد من وجود الممكن مستندا بانه لا يصح ان يقال وجود الواجب اشد من
وجود الممكن غير تمام لان من لا يسلم ذلك لا يسلم هذا قيل فيه بحث اذ المراد بصحة استعمال
اسم التفضيل ان الطبع السليم والعقل المستقيم يجوز استعماله فى بعض الصور ويسكن
فى بعض حتى اذا استعمل فى الصورة الاولى يقبله الفطرة ولا يمجه وتذعن له واذا استعمل فى الصورة
الثانية لا يقبله ويمجه ويسوءه ثم اذا تتبعنا الصورة الاولى وفتشنا عن احوالها وجدنا
ان الفضل والمفضل عليه فيهما متفاوتان بالكمال والنقصان وان بهذه الصيغة
يعبر عن هذا التفاوت فجعلنا استعمال الصيغة المذكورة معيارا وامارة للتفاوت
بالكمال والنقصان وليس المراد ان اهل العرف يستعملون هذه الصيغة فى بعض المواضع

دون بعض اخر سلم من هذا ان هناك تفاوتا بالكمال والنقصان حتى يرد بان الحقايق
لا تقبل من الاطلاقات العرفية بل اهل العرف احصا بمقتضى طباعهم المستقيمة يستعملونها
في بعض الصور ويقصدون بها التفاوت بالكمال والنقصان دون بعض اخر ولا يختص
ذلك بلغة دون لغة مثلا ما في الفطرة ان يقال بالفارسية اين هستا زان هست
تراست كما يأبى ان يقال اين اسب ازان اسب اسب تراست اقول بعد ان يسلم ان مفهوم
اسم التفضيل هو الرجحان في المشتق منه بحسب الشدة والضعف او بحسب الزيادة والنقصان
فمن يقول بالرجحان المذكور فيه يجوز استعماله قطعا مثلا من يجوز الرجحان في الوجود
بحسب الشدة والضعف يجوز استعماله فيه قطعا اذ القول بالرجحان المذكور هو بعينه
القول بتحقق مفهوم القضية على هذا التقدير من غير فرق فما جعله معيارا هو بعينه
ما جعله مغيرا كانه قال معيار الرجحان في الشدة والضعف هو تحقق الرجحان في الشدة
والضعف وذلك هذر ثم فيما ذكره نسبة هؤلاء الذين جوزوا التفاوت في الوجود بحسب
الشدة والضعف الى عدم سلامة الفطرة واني له ذلك وما ذكره اهل العرف بمقتضى
طباعهم المستقيمة يستعملونها في بعض الصور دون بعض لا ينفعه لان اهل العرف انما
يطلقون الالفاظ لافادة ما اعتقدوه فاذا اعتقدوا ان شيئا ما كالزمان الممتد
موجود اطلقوا اسم الموجود عليه وان لم يكن موجودا في الواقع كما دل عليه البرهان
ولذلك يطلقون الخلاء على ليس فيه جسم محسوس فان كان مملوا بالهواء لعدم
علمهم بوجود الهواء الى غير ذلك من المواضع التي يعتقدون فيها خلاف الواقع ويطلقون
الالفاظ على وفق ما اعتقدوه ففي توكيل الامر الى العرف وتحكيمهم رد الى الجهالة ان يحتاج
الى بيان انهم لم يحيطوا في هذه الافة واخطوا في تلك المواد من الجايز ان يكونوا قد
اخطاوا في تلك المادة كما اخطاوا في الاباء عن اطلاق العالم والقادر على من لا يقوم
به العلم والقدرة على ان اباء الفطرة من ان يقال اين هست ازان هست هست تراست
في محل المنع وان سلمنا انه خلاف التحقيق واما المثال فان ابى الفطرة فيه لا ناء باه في
نظائره فتفطن قوله وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر قيل هذا التعريف لا يشمل
كثيرا مما عدوه من المعقولات الثانية كالجزئي والكلي والشيء ونظائرها وتعريفها الوارد
من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذى بها امر في الخارج وقد عدوا
منها الكلي والجزئي والقضية والشيء والذات والماهية والعلة والمعلول والممكن
ونظائرها والمص تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور

المتاخرين

المتاخرين غيروا ذلك بوجه يخرج عنه اكثر ما عده القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون
تعقل المعقول الثاني بعد تعقل شيء اخر رعاية لوجه التسمية ويخرج كثير من الامور
المعدودة منها كالكلي والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظايرها وحملوا العوارض
العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية ولوازم الماهية وارادوا بالعوارض الخارجية
ما لوجه على معروضها الصدق القضية خارجية فكل ما هو كذلك من المعدودات منها
يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء والعلة يكون بهذا القيد خارجا ايضا ضرورة ان زيدا
جزئي وشيء وعلة في الخارج ثم لما رأوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء
بعدهم هذه الامور منها كما نقله الشارح وبعض اخر ارتكبوا تكلفات بعيدة لتندرج
هذه الامور منها ولم ينظروا الى ذلك اقول ما توهمه من خروج الكلي والجزئي عن التعريف
المذكور غير مسلم فان الكلية والجزئية صفتان للصورة الذهنية اعني الماهية باعتبار
وجودها في الذهن فليس زيد جزئيا في الخارج بل الحاصل منه في الذهن وهو الصورة
المشخصة جزئي وقس عليه الكلي بل الامر فيه اظهر اذ من البين ان الماهية الخارجية ليست
في الخارج كليا كما ليس جزئيا بل هو بحيث اذا وجد في العقل اتصف بالكلية قال الشيخ
ابو العباس اللوكري في بيان الحق اما الجنس الطبيعي فهو الحيوان بما هو حيوان الذي يصلح
ان يحصل المعقول منه النسبة التي هي الجنسية فانه اذا حصل في الذهن معقولا صلح ان يعقل
له الجنسية ولا يصلح لما يعرض معها من زيد ولا المتصور من الانسان فيكون طبيعة الحيوانية
الموجودة في الاعيان ان يفارق بهذا العرض طبيعة الانسانية وطبيعة زيد ان هو بحيث
اذا تصور صلح ان يلحقه عموم بهذه الصفة وهو الجنسية وليس له الصلوح لها بحال
فقولهم الجنس الطبيعي يعنون به الشيء الطبيعي الذي يصلح ان يصير في الذهن جنسا وليس
هو في الطبيعيات بجنس هذا كلامه والشيء فهو [illegible] الوجود والبحث في كونه عارضا
ذهنيا كالبحث في الوجود يتحقق ذلك في موضعه واما العلة فان اريد به التاثير والاستتباع
في العقل فلا شك انه من اللواحق الخارجية لكن القوم لم يريدوا به ذلك بل ارادوا
به كون الشيء بحيث لو وجد في الخارج تبعه شيء اخر ولم يوجد فيه لم يقع وليس ذلك
من اللواحق الخارجية اصلا والتعريف المذكور الذي نسبه الى المتاخرين هو بعينه
التعريف الذي ذكره القدماء ويظهر ذلك بنقل كلامهم في هذا المقام قال الشيخ ابو
العباس اللوكري في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان الحق ان ماهيات الاشياء
قد يكون في الاعيان وقد يكون في التصور فيكون لها اعتبارات ثلثة اعتبار

الماهية بما هي كذلك واعتبارها من حيث هي في الاعيان فيلحقها حينئذ اعراض يخص
وجودها ذلك واعتبارها من حيث هي في التصور فيلحقها مثل الوضع والحمل وذلك مثل
الكلية والجزئية في الحمل والذاتية والعرضية في الحمل في الحمل وغير ذلك مما يستعمل فانه ليس
في الوجودات الخارجية ذاتية ولا عرضية حملا ولا كون الشي مبتداء ولا كونه خبرا ولا
قياسا ولا غير ذلك واذا اردنا ان نتفكر في الاشياء ونظمها فيحتاج ضرورة الى ان
يدخلها في التصور فيعرض لها ضرورة الاحوال التي في التصور ونحن نروم بالفكرة ان
يستدرك المجهولات وان يكون ذلك من المعلومات والامور لا ما يكون مجهولة
بالقياس الى الذهن لا محالة وكذلك انما يكون معلومة بالقياس اليها والحال
والعارض الذي يعرض لها حتى ينقل من معلومها الى مجهولها هو حال وعارض
يعرض لها في التصور وان كان مالها في التصور وان كان ما لها في ذاتها
موجودا مع ذلك ثم قال فاذن موضوع المطلق عوارض الوجودات متى كانت
في التصور من حيث يكون على نحو وجهه يكون ذلك النحو والجهة موصلا الصاحب
التصور من معلوم الى مجهول فقولنا عوارض الموجودات يجري مجرى الجنس
وقولنا متى كانت في غير التصور هذا كلامه فقد صرح فيه بان المعقولات الثانية
التي هي موضوع المنطق على ما تقرر عندهم هي عوارض الماهيات من حيث وجودها
الذهني بخصوصه وقد صرح بعدم شمولها للوازم الماهية وعوارض الوجود
الخارجي وبعينه ما ذكره المتاخرون ويوافقه ما في الشفاء ومختصراته كتحصيل
بهمنيار فليت شعري من اين اخذ من القدماء ورث خلاف ذلك لعله
ورثه من افلاطون القبطي فان ما ورثناه عن القدماء ما نقلناه على ان
ما ذكره من انها العوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج ينطبق على تعريف
المتاخرين بل هو هو اذ المراد بالعوارض العقلية ما يكون عروضه بحسب
الوجود العقلي ولما كان لوازم الماهيات ايضا عارضة بحسب الوجود
الخارجي احترز عنها بقيد عدم المحاذات لامر الخارجي فكانه قيل هو العوارض
التي يختص عروضها وجود معروضاتها في العقل ثم قال صاحب القيل وانا
اقول اراد القدماء بالعارض ههنا ما هو عارض مطلقا اي بالقياس
الى جميع افراده الواقعة في نفس الامر فلا يدخل فيه مثل الحيوان العارض المنطوق لانه ليس
عارضا للانسان بل ذاتي له وقيدوا العارض بالعقلي وارادوا به ما يقابل العارض في نفس

الامر لان

الامر لان المعقولات الثانية لما كانت محمولة على معروضاتها بالمواطاة كان عينها ومتحدة
معها في نفس الامر فيمتنع ان يكون عارضة لها فيها وانما كان عروضها لها بحسب اعتبار
العقل فان العقل اذا اعتبر المعروض بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده في هذه المرتبة عارضا
عن العوارض وفي المرتبة التي بعد هذه المرتبة معروضا له كما حققناه في عروض الوجود وارادوا
بقولهم لا يحاذي بها امر في الخارج انه لا يكون مبدؤها موجودا فيه ليخرج مثل الاسود
والمتحرك اذ السواد والحركة موجودان في الخارج وانما سموها معقولات ثانية لان العقل
يجدها في المرتبة الثانية وفي المرتبة الاولى وهي حال تعقل المعروضات بذواتها يكون
خلوا عنها وايضا هي عوارض والعوارض تابعة للمعروضات وثوانيها ولم يسم عوارض
ثانية لانه يتبادر منه ان يكون عروضها بحسب نفس الامر وليس كذلك لما عرفت مثل
مفهوم الشي فانه لا يكون ذاتيا لشي من افراده الواقعة في نفس الامر متحد الافراد فيها
عارض لها بحسب الاعتبار الذهني حسما بناه والسيئة التي هي مبداء معدومة في الخارج
قال بهمنيار الشي من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاول وحكمه حكم الكلي والجزئي
والجنس والنوع فليس فيه في الموجودات موجود هو شي بل الموجود اما انسان واما فلك
ثم يلزم معقولية ذلك ان يكون شيئا وكذلك الذات وكذلك الموجود بالقياس الى
اقسام الذات وقول المص ولا شي مطلقا اشارة الى ان الشي ليس ماهية شي من افراده
فانه لا شي مطلقا في الوجود حتى كان مفهوم الشي ماهية بل الموجودات اشياء مخصوصة
لكل منها ماهية قد عرض لها مفهوم الشي بحسب الاعتبار العقلي واطلق الماهية على
الشي مسامحة كما اطلق الوجود على الموجود وعلى هذا يسقط ما ما اورده الشارح على
كلام المص كما لا يخفى اقول من البين ان مراد القوم بالعارض ههنا الخارج المحمول ولا شك
ان المعقولات الثانية بالنسبة الى افرادها كذلك بحسب نفس الامر ضرورة ان الكلي مثلا
خارج عن طبيعة الانسان ومحمول عليها في نفس الامر فكيف يصح ان يراد بالعارض العقلي
في تعريفها ما يقابل العارض في نفس الامر وما ذكره في بيان امتناع كون المعقولات الثانية
عارضة لافرادها بحسب نفس الامر يجري في جميع العوارض فان الضاحك مثلا متحد مع افراده
وعينها في نفس الامر كالكلي بالنسبة الى الطبايع بناء على ما ذكره من ان الحمل مواطاة يستلزم
العينية فيلزم ان لا يكون شي من العوارض عارضا بحسب نفس الامر هذا على انا نقول ان
اراد بكون المعقولات الثانية عين افرادها ومتحدة معها في نفس الامر بوجه من الوجوه
ممنوع فكيف يتوهم ذلك مع ان احدهما امر عقلي غير موجود في الخارج حقيقة والاخر

موجود فيه ولو لم يكن بينهما فرق اصلا بحسب نفس الامر لم يكن لاحدهما من المعقولات الثانية دون
الاخر وان اراد منها اتحادا بوجه من الوجوه فلم ولا ينافي الاستياز بينهما في نفس الامر كامتياز
الامور المتصفة بسائر انحاء الوحدة كالوحدة بالموضوع والوحدة بالتعلق على ما فعلوه
في موضعه فكما ان وحدة الثوب والثلج من حيث انهما ابيض و وحدة الضاحك والكاتب
من حيث انهما محمولان على زيد لا ينافي الامتياز بينهما بحسب نفس الامر كذلك لا ينافي وحدة
العارض مع المعروض الامتياز بحسب نفس الامر فان ذلك ضرب من الوحدة بالعرض على ما نص
عليه الشيخ في الشفاء بل نقول لما كان العارض ههنا بمعنى الخارج المحمول فاتحاده مع افراده
يحقق معنى العروض فكيف يتوهم انه ينافيه ثم يقول قد اشتهر بين القوم ان موضوع المنطق
هو المعقولات الثانية من حيث الايصال ولو كان المعقول الثاني شاملا للعوارض الذهنية
وغيرها من العوارض التي ليس لمبدئها وجود الخارجي كما توهمه كان الواجب ان يخص هذا
القسم منها عن العوارض الذهنية ويجعل مع قيد الايصال موضوع المنطق لا ان يجعل موضوعه
المعقول الثاني من تلك الحيثية اذ على هذا التقدير يكون موضوع المنطق نوعا معينا من
المعقولات الثانية فيكون قولهم موضوع المنطق من المعقولات الثانية من قبيل ان
يجعل موضوع الطبيعي هو الموجود من حيث الحركة والكون وذلك مستقبح عندهم وعند
الطبع السليم ايضا اذ الوظيفة تعيين ذات الموضوع ثم تقييدها بالحيثية ان احتيج اليه كما
سلكوه في بيان موضوعات العلوم مثلا جعلوا موضوع الموسيقى النغم من حيث يعرض لها النسبة
التاليفية الملايمة او المنافرة ولم يجعلوه الوجود من تلك الحيثية وموضوع الطب بدن الانسان
من حيث يصح ويزول عن الصحة ولم يجعلوه الجسم الطبيعي من تلك الحيثية وموضوع الفقه فعل
المكلف من حيث يحل ويحرم ويصح ويفسد لا الوجود من تلك الحيثية وكذا الحال في موضوعات
ساير العلوم ميزوا اولا ذات الموضوع على الوجه الخاص ثم ان احتيج الى التقييد بالحيثية قيدوها
بها ولم يعبروا عنه بالامر العام مقيدا بالحيثية اعتمادا على ان الحيثية لا يوجد الا في الامر المخصوص
الذي يندرج في بحث ذلك العام كالنغمة في الموسيقى وبدن الانسان في الطب وفعل المكلف
في الفقه بل نقول لما كان موضوع المنطق هو العوارض الذهنية بالمعنى القابل للعارض الماهية
والعارض بحسب الوجود الخارجي فقط فلا حاجة الى بيان موضوع المنطق الى تصوير المعقولات
الثانية بالمعنى الذي توهمه هذا القائل بل انما يحتاج فيه الى بيان العوارض التي هي محمول
القضايا الذهنية وتلك اخص من المعقولات الثانية بزعم هذا القايل على انك عرفت تحقيق
المعقولات الثانية من كلام اللوكري وغيره على وجه يندفع به الاوهام هذا ثم ان الشارح

بعد

بعد ان عرف المعقولات الثانية بقوله وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ذكر في الحاشية
انه قد يتوهم انه لا بد من قيد اخر لاخراج الاضافات اعني قولنا ولا يحاذي به امر في
الخارج ولا حاجة اليه لان الاضافات وان صدق عليها انها لا يعقل الا عارضا لامر اخر
لكن لا يصدق عليها انها لا يعقل الا عارضة لمعقول اخر لان حاصله ان يكون منشاء
عروض العارض وجود المعروض في العقل والاضافات ليس منشاء عروضها وجود معروضها
في العقل كيف وكل ما يكون منشاء عروضه وجود معروضه في العقل لا يمكن ان يكون
موجودا في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من العقل وهي المعقولات الثانية
انتهى كلامه ونقل عنه ان فيه تعريضا على الاستاذ قدس سره فذكرت في الحواشي التي ذكرها
والتي يستنبط من كلامه التعريفات ليظهر سقوط ما اورده الشارح عليه واستوفيت الكلام فيها فمن
ذلك فليرجع اليها والمعترض نقل ما ذكرته هناك وهو ما ذكرت ان السيد قدس سره
عرفها في الحاشية المطالع بما يعرض للماهية بحسب الوجود الذهني اعني ما للوجود الذهني
بخصوصه مدخل في عروضه ثم قال ويسمى معقولات ثانية لانها في المرتبة الثانية من
التعقل الا يرى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية الا بعد تعقل مفهوم يعتبر وصفا له
ولا شبهة في هذا التعريف نعم يتجه المناقشة بان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان ينفك
تعقلها عن تعقل معروضاتها والامثلة الجزئية لا يفيد ويجاب بدعوى الحصر استقراء كما
في دعوى انه لا شيء من المفهومات اعرف من الوجود انتهى ما نقله المعترض واعترض
عليه بانا لا نسلم ان ليس في هذا التعريف شبهة بل فيه اشكال من وجوه احدها ان
الكلية من افراد المعرف كما اعترف به ولا نسلم ان لا يمكن تعقلها الا بعد تعقل مفهوم
يعتبر عروضها له غاية الامر انه يلزم تعقل ما يستتبع تعقل ما اضيف به حتى يكون المعقول
كليا ومن البين ان تعقل المضاف اليه لا يلزم ان يكون متقدما على تعقل المضاف
وهذا ظاهر وثانيها انه يلزم بمقتضى هذا التعريف ان لا يكون السيئة والجزئية
ونظائرها من المعقولات الثانية بناء على انه ليس للوجود الذهني مدخل في عروضها
مع ان القوم صرحوا بانها منها وثالثها انا لو سلمنا ان تعقل الكلية بعد تعقل معروضها
فذلك غير مفيد اذ ما هو من موضوعات المنطق ويبحث المنطقي عنه وعن اقسامه
هو الكلي لا الكلية ولا خفاء في ان تعقله لا يلزم ان يكون بعد تعقل الكلية العارضة
له بعد تعقل معروضها ان يكون تعقله ايضا كذلك فيلزم خروجه عن التعريف المذكور
وكذا الحال الجنس والنوع والقضية والقياس وكثير من موضوعات المنطق فيلزم ان يكون

خارجه عن التعريف وقد ظهر من ذلك انه لا يظهر بعد تعقل العارض فى صورة من الصور
عن تعقل معروضه فكيف يستقيم ان يدعى الحصر الاستقرائى فى ذلك **اقول** المنع الذى
صدر به الكلام غير متوجه لان حاصله منع كون التعريف جامعا بناء على ان الامر ان
الكلية يصدق عليها هذا التعريف مع انه افراد المعرف وقد اطبق العقلاء على انه لابد
فى القدح فى التعريف جمعا ومنعا من الشاهد كما مر اذا ثم منشاء هذا المنع عن كون الكلية
امرا نسبيا لان تحصل امكان فرض شركة الصورة العقلية بين كثيرين ولا شك ان تعقل
النسبة فرع تعقل المنتسبين ومتاخر عنهما ومن العجب انه حمل المضاف اليه ههنا على
ما هو مصطلح النحاة وادعى الظهور فى عدم لزوم تقدم تعقله على تعقل المضاف
اليه مع ظهور ان البحث عنه معنى اضافى باصطلاح القوم فيتوقف تعقله على تعقل
طرفه واما الايراد الثانى فندفع بما حقق ان الوجود والشيئية ليسا من العوارض
الخارجية بل من العوارض الذهنية وبالجملة انما يتوجه ذلك ان لو ثبت بالدليل ان
الشيئية ليست من العوارض التى لخصوص الوجود الذهنى فى عروضها مدخل وهو
فى حيز المنع واما الجزئية فقد عرفت انها من العوارض الذهنية وانت تعلم انه اذا كانت
الكلية من الاضافات المتاخرة فى العقل عن المعروض كان تعقل الكلى المشتق منه ايضا
متاخرا عنه فلا يلزم خروجه عن التعريف كما ذكره بعد التنزل عن المنع الغير الموجه وقس
عليه حال النوع والجنس والقضية والقياس وساير موضوعات المنطق نعم ينبغى المناقشة
فيما ذكروه فى وجه التسمية ان لا دليل على ان العوارض الذهنية كلها امور نسبية
حتى يصح الحكم الكلى توقفها فى العقل على تعقل معروضاتها ويندفع بالاستقراء كما
ذكرته من النظر فى اصل الحواشى فقد ظهر من ذلك اندفاع الاوهام التى ابداها
هذا القائل ثم ان غرضه من نقل التعريف كما اشير اليه عدم ورود ما اورده الشارح
على الاستاد قدس سره من ان توهم الاحتياج الى القيد المخرج للاضافات مع عدم
الاحتياج اليه فى الواقع كما عمه الشارح واما دفع الشبهة التى ذكرها هذا القايل
فلم يكن ملتفتا اليه على انها مندفعة باسرها كما عرفت ثم نقل المعترض عن بعض الافاضل
ان القوم اعتبروا فى المعقولات الثانية امرين احدهما ان لا يكون الشئ معقولا
فى الدرجة الاولى وهو المراد بالثانية والثانى ان لا يكون فى الخارج ما يطابقه ولا
ظنوا فى تعريفها اعتبار هذين الامرين فاشاروا الى الاول بقولهم ما يعرض للمعقولات
الاولى فى الذهن والى الثانى بقولهم ولا يوجد فى الخارج ما يطابقه اما دلالة الثانى فظاهرة

واما دلالة

واما دلالة الاولى فمبنية على ان العوارض الذهنية يحتاج فى العقل الى تعقل معروضاتها
الذهنية كما يحتاج العوارض الخارجية فى وجودها الخارجى الى معروضاتها الخارجية
واعترض عليه بان فيه نظرا اذ لا نم ان العوارض العقلية يتوقف فى العقل على تعقل معروضاتها
ووجودها فى الذهن ولم لا يجوز ان يعقل مجردة عن تعقل معروضاتها الذهنية غايته
انها يتوقف فى عروضها على حصول معروضاتها فى الذهن وهو لا يستلزم توقف تعقلها
على تعقل معروضاتها وانما يلزم ذلك لو توقف تعقل تلك العوارض على عروضها لمعروضاتها
وهو مم فان المعلوم لنا بالضرورة ان المعروضات الذهنية اذا تحققت فربما يعرض لها
العوارض واما ان العوارض اذا تحققت فى الذهن فيلزمها العروض والتوقف فلا نم ذلك
فان قلت العارض الخارجى يحتاج فى وجود الخارجى الى معروضه كما صرحوا به فكذا العارض
الذهنى يحتاج فى عروضه الذهنى الى وجود معروض الذهنى فلا فرق بينهما بديهة وخصوص
الوجود دين لا مدخل له فى احتياج العارض قلت الفرق بينهما ان معروض العوارض الخارجى
محل العرض ولذلك حكموا بان العرض يحتاج الى معروضه الذى هو موضوعه ومحله بخلاف
العوارض الذهنية اذا حصلت فى العقل فان محلها باعتبار هذا الحصول هو العقل
دون معروضاتها فيلزم الاحتياج فى وجودها فى العقل الى محلها الذى هو العقل **اقول**
العوارض الذهنية ما هى منها بسبب اضافات فلا شك فى انها يتوقف تعقلها على تعقل
معروضاتها وما هى مقيسة اليها كما سبق من الكلى والجزئى وغيرهما واما الوجود فان فسر
بالكون فى الخارج او فى الذهن او فى احدهما فكذلك هى من النسب المتوقف تعقلها على الطرفين
وان لم يسلم ذلك وقيل انه لا يمكن تعقله الا مقيدا بماهية من الماهيات ولو اجمالا كما ذكره
الاستاذ قدس سره فكذلك وان منع ذلك ايضا فيبقى المنع المجرد ثم لو لم يتم ذلك لم يكن من المعقولات
الثانية ولا يلزم منه اختلال التعريف فان من يجعله من المعقولات الثانية يزعم انه لا يمكن تعقله
الا مقيدا فاذا ثبت عليه فساد هذا الزعم يرجع عنه ويعترف بانه ليس من المعقولات الثانية وكذا
الحال فى نظايره كالشيئية وغيرها والحاصل انها لا يلزم بمجرد هذا المنع فساد التعريف اذ حاصله منع
صدق التعريف على بعض المفهومات مع جعلهم اياه من المعقولات الثانية وقد علمت ان منع الجامعية
والمانعية فى التعريف غير موجه وجعلهم اياه من المعقولات الثانية مبنى على اعتقادهم عدم امكان
تعقلها بدون تعقل المعروض وهم يدعون البديهة فى ذلك فما لم يثبت امكان تعقله بدون المعروض
لم يثبت انه ليس من المعقولات الثانية وبعد ثبوت ذلك لا يلزم فساد التعريف كما عرفت هذا وما
ذكر فى الجواب السوال من الفرق انما يتجه اذا كان حكم القائل باحتياج تعقل العوارض الذهنية الى

تعقل معروضاتها مبنيا على القياس وليس في كلامه تصريح بذلك لجواز ان يكون التشبيه في مجرد التوقف
لا في ان منشاء التوقف هو العروض بل يكون مبنيا على انها اما نسب واضافات ولا شبهة في توقف
تعقلها على تعقل طرفيها اعني المعروض والمنسوب اليه واما غيرها لكن لا يمكن تعقلها بدون تعقل معروضاتها
كما ذهبوا اليه في الوجود والشيئية وادعوا البديهة في ذلك وغرض القايل توجيه كلامهم بما يوافق ما
ذهبوا اليه ولم يصرح بان الامر كذلك في الواقع بل ذكر ان هذا مبني على احتياج العوارض الذهنية
في التعقل الى تعقل معروضاتها وهذا صادق سواء كان تحقق الاحتياج المذكور او لم يتحقق فلا شيء
مطلقا قيل قال بعض الفضلاء هذا تفريع على مجموع قوله قلت الشيئية حاصلة في الوجود بل هي عارضة
للموجودات المتاصلة في العقل لا على مجرد قوله فليست متاصلة في الوجود ولظهور ان عدم الشيئية
لا يستلزم عدم مفهوم الشيء المطلق الا على تقدير ان يكون الشيئية جزءا من مفهوم الشيء كالوجود من
مفهوم الموجود وهو انما يتحقق على تقدير الترادف بين الموجود والشيء وليس كذلك كما لا يخفى واما
اذا كان التفريع على مجموع ذلك المعقول يكون حاصل المعنى ان الشيئية اذا كانت معدومة وكانت من
العوارض الذهنية للموجودات يكون مفهوم الشيء المطلق غير موجود ولا شك في صحته لظهور ان الشيئية
اذا كانت معدومة مع كونها من العوارض الذهنية يكون معدومة بجميع اجزائها اذ العوارض
الذهنية للشيء يكون عارضة له في الذهن بجميع اجزائها فيكون معدومة بجميع اجزائها فيكون مفهوم
الشيء الذي هو جزء من مفهوم الشيئية معدوما وهذا التوجيه ليس بعيدا عن عبارة الحاشية والشرح
وكذا في عبارة المتن وفيه بحث لبعد هذا التوجيه لفظا ومعنى اما بعده لفظا فظاهر سيما من متن
الكتاب واما معنى فلوجوه منها ان مفهوم الشيء المطلق يصدق ان يحمل ايجابا على الموجودات
الخارجية بالمواطاة حملا خارجيا كقولك زيد شيء في الخارج والحمل المذكور يستدعي اتحاد الموضوع
والمحمول في الخارج على ما يجيء فيكون مفهوم الشيء متحدا مع زيد في الخارج فكيف لا يكون موجودا فيه
وايضا لما كانت الاشياء المخصوصة موجودة في الخارج قطعا فلو لم يكن الشيء مطلقا موجودا فيه لزم
تحقق الخاص بدون العام وهو ظاهر فلا خفاء في ان المطلق موجود في الخارج وانما الكلام في ان اتصافه
بالعموم والاطلاق هل هو في الذهن ام في الخارج ومنها انه لا يلزم من انتفاء الشيئية في الخارج على
تقدير ان يكون جزء مفهوم الشيء انتفاء الشيء كما ان الوجود جزء تحليلي من الوجود بناء على ان
معنى المشتق امر مجمل لا ما ثبت له المبدا كما عرفت ولا يلزم من انتفاء الجزء التحليلي انتفاء الشيء الا يرى ان
العمى معدوم في الخارج والاعمى موجود فيه ومنها ان غاية ما يلزم كون الشيئية عارضة في العقل
بجميع اجزائه في العقل ان يكون كل جزء منها موجودا في الذهن ولا ينافي ذلك ان يكون بعض اجزائه
موجودا في الخارج ايضا فلم لا يجوز ان يكون الشيء موجودا في الخارج ولم يكن هناك جزء الشيئية فالصواب

ان يقال

ان يقال قوله فلا شيء مطلقا ثابت تفريع على قوله والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة
في الوجود فانه اطلق الشيئية على الشيء التسامح المعهود عندهم واشار بالتفريع المذكور الى انه ليس هيهنا
لشيء من افراده كما نقلناه اذ المعقول الثاني يلزم ان يكون كذلك وهو بمنزلة ما ذكره بهمنيار فيما
نقلنا عنه من قوله فليس في الموجودات موجود هو شيء ثم يكون سلابما القول بل هي يعرض لخصوصيات
الماهيات غاية الملايمة كما لا يخفى اقول لا نم بعده لفظا لا سيما من لفظ المتن اذ عبارة المتن هكذا
والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود فلا شيء مطلقا ولا ريبة في صحة تفريع عدم
تاصل المطلق في الوجود على مجموع ما سبق ولما كان كونه من المعقولات الثانية وكونه عارضا للموجودات
المتاصلة في العقل واحدا بالمال شاع التعبير عن الاول بالثاني على ان كلام القايل في توجيه عبارة الشرح
والمفرح في عبارته شاخر عن مجموع قوله فليست الشيئية متاصلة في الوجود بل هي عارضة للموجودات
المتاصلة في العقل ولا نم ايضا بعده معنى اذ لا نم ان الشيء المطلق يحمل على الموجودات الخارجية حملا خارجيا
لجواز ان يكون ذهنيا كما حققه الاستاد قدس سره في حمل الوجود الخارجي على موضوعاته وقولك زيد
شيء في الخارج بناء على ان الخارج ظرف المحمول لا ظرف الاتحاد وذلك بين الطلبة مشهور وفي تصانيف
الاستاد قدس سره مذكور ولئن سلمنا صدق الحمل الخارجي فلا يلزم منه وجود مفهوم المحمول بالذات
فان الاعمى محمول على زيد الموجود في الخارج حملا خارجيا مع ان طبيعة الاعمى مفهومه ليس موجودا
خارجيا بالذات بل بالعرض فان معنى الحمل مطلق الاتحاد الشامل لاتحاد الذاتيات بما هي ذاتية لها
واتحاد العرض بمعروضها واتحاد معروضي عارض واحد واتحاد عارضي معروض واحد في الاتحاد الذاتي
فلا يلزم من اتحاد المعروضين في العارض ان يكون وجود احدهما مستلزما لوجود الاخر حقيقة
نعم اذا وجد احدهما يوصف الاخر بالوجود بمعنى ان ما هو متحد معه بوجه ما موجود وليس ذلك
وجودا له بالحقيقة وقوله وايضا الخ توهم فاسد اذ لا يلزم من تحقق الخاص بنحو من الوجود تحقق
العام بذلك الوجود اصالة كما لا يلزم من تحقق الانسان مثلا في الذهن تحقق جميع امور الصادقة
عليه بالحقيقة كالممكن والشيء والموجود وغيرها من المفهومات الغير المتناهية نعم يمكن ان يوصف تلك
الامور بالموجود بناء على انها متحدة بنحو من الاتحاد مع ان الانسان الموجود حقيقة في الذهن
وذلك اتصاف عرضي وقوله فلا خفاء في ان المطلق موجود في الخارج وهم على وهم وقوله انما الكلام
في ان اتصافه بالعموم والاطلاق هل هو في الذهن او في الخارج وهم على وهم اذ لا كلام لعاقل
في ان الاتصاف بالعموم والاطلاق انما هو في الذهن ثم لا يخفى انه لا فرق بين المجمل والمفصل الا في نحو
العلم واذا كان المفصل مركبا من المعدوم في الخارج والموجود كانت مجملة غير موجود في الخارج
ايضا بديهة كما مر بل هي شبهة من باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان الموجود في الخارج حقيقة

هو ما صدق عليه الاعم للطبيعة والاشبهة في ان المركب اذا كان بجميع اجزائه عارضا ذهنيا
يكون كل جزء منها عارضا ذهنيا يكون كل جزء منها عارضا ذهنيا فلا يكون جزء منه موجودا
في الخارج ضرورة ان الامر الخارجي لا يعرض الامر الذهني لا يقال يجوز ان يكون الامر الخارجي عارضا
للامر الذهني باعتبار وجوده في الذهن دون الخارج لانا نقول الاتصاف بالامر الخارجي يستلزم
وجود ذلك الامر الخارجي في الموصوف به بحسب وجود ذلك الامر في الخارج فانا نعلم قطعا انه
لا يمكن ان يتصف الامر الذهني بالسواد مثلا كما قرره الشارح وفصلناه هناك فاذا كان جزء من
العارض الذهني موجودا في الخارج وقد فرض انه عارض بجميع اجزائه لزم اتصاف الموجود في
الذهن بالموجود في الخارج هو خلف وما جعله صوابا يتضمن الاعتراف بان الشيء المطلق ليس
موجودا في الخارج مع انه صادق على الموجود الخارجي ومحمول عليه حملا خارجيا فيلزم ان يكون
موجودا في الخارج على ما اعترف به كما صرح به في الحاشية السابقة فكيف يصح التفريع **قوله** سواء
كانت معقولات اولى الخ ذكرت في الحواشي انه اذا قيل بوجود الماهية من حيث هي هي في الخارج
كما هو مذهب القدماء ووافقهم المص كما يجيء تصريحه به فالحكم لا يعم المعقولات الاولى فان
طبايع الاجناس والفصول والانواع في الماهيات الحقيقة موجودة في الخارج على هذا التقدير
واما المعقولات الثانية فليست بموجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية بحسب وجودها
في الخارج غير متحدة معها ان المعقولات الثانية مسلوبة عنها بحسب هذا الوجود فليس
وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات وح يظهر وجه التفريع واما وتخصيص الشيئية
بالتعرض له من بين ساير المعقولات الثانية مع اشتراكها في هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس
توهم ان الشيء جنس الاجناس وقد صنف بعض الحكماء رسالة في رد ذلك الوهم ونقل في حواشي بعض
الكتب ان بعضا توهم ان الشيء المطلق موجود في الخارج وينضم اليه الخصوصيات فيحصل الاشياء
واعترض عليه اما اولا فلان الشارح ايضا موافق للقدماء كالمص في ان الماهيات من حيث
هي موجودة في الخارج كما يجيء لك في الشرح ان زيادة الوجود في التصور فقوله الماهية من حيث
هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية
انما يثبت لها في العقل فلم يرد بقوله الطبايع الكليات مطلقا ليست موجودة في الخارج ان الماهية
من حيث هي هي ليست موجودة في الخارج ليتوجه عليه ان الحكم لا يعم المعقولات الاولى بل اراد ان
الطبايع الكلية حال اتصافها بالكلية ليست موجودة في الخارج كما هو المتبادر من عبارته وح
يعم المعقولات الاولى والثانية جميعا واما ثانيا فلان كثيرا من المعقولات الثانية موجودة
في الخارج متحدا مع الموجود فيه كالشيء والجزئي والذات والعلة والمعلول ونظائرها فلا تم انها

ليست

ليست بموجودة في الخارج ولا يلزم من كونها موجودة في الخارج ان يكون عارضة فيه لانها هناك
متحدة مع المعروض فلذلك لا يكون عارضة فيه ولا يجب ان يكون عدم عروضها في الخارج بواسطة
انعدامها فيه كما في بعض اخر من المعقولات الثانية واما ثالثا فلانه قد جعل قول المص فلا شيء مطلقا
ثابت اشارة الى رد جنسية الشيء كما توهمه بعضهم فذلك غير مستقيم لان الحيوان المطلق ليس بثابت
ومع ذلك جنس فكذا ساير الاجناس فكيف يرد بهذه الحيثية **اقول** اما الاول فساقط لان المراد
بالماهية من حيث هي هي هنا هو الطبيعة التي هي معروض الكلية في العقل لا بشرط الكلية فان النزاع
انما هو في وجود الكلي الطبيعي بهذا المعنى كما لا يخفى على المتقن هذا الموضع من شرح المطالع وغيره
ومن البين ان المتاخرين ومنهم الشارح لا يقولون بوجود الكلي الطبيعي بهذا المعنى كما صرح به
هنا بل لا يقولون بوجود امر وراء الشخص اصلا حتى قال قائلهم الحق وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود
افراده وما استدل به على موافقة الشارح للقدماء في ذلك المقام هو الماهية لا بشرط الوجود ولا
بشرط العدم ولا يلزم من ذلك وجود الكلي الطبيعي بالمعنى المذكور اذ الغرض هنا دفع شبهة ترد
على عروض الوجود للماهية وهي انه ان كان عروضه للماهية بشرط الوجود كان تحصيل الحاصل
او بشرط العدم كان اجتماع النقيضين ودفعه ان عروضه للماهية من حيث هي لا بشرط الوجود
ولا بشرط العدم ولا يلزم من ذلك وجود امر وراء الشخص كيف ونسبة ذلك الى وجود الكلي
الطبيعي وعدمه الى السواء بل مقتضى مذهب الشارح والمتاخرين ان يكون المراد هنا بالماهية
من حيث هي الشخص لا بشرط العدم ولا بشرط الوجود كما يظهر من ملاحظة المقصود ولئن
سلمنا ان الشارح يوافق القدماء في ذلك فليس في الحاشية ما يدل على عدم موافقته اصلا اذ
الغرض توجيه كلام المص ولا مدخل لموافقة الشارح في حمل كلام المص على ما ذكر فعلى تقدير
موافقته يكون عدم ذكره لانه لا مدخل له في الغرض كيف وتخصيص الشيء بالذكر لا يقتضي نفي
الحكم عما سواه كما اشتهر في الاصول وكذا الثاني فانا لا نم ان شيئا من المعقولات الثانية موجود
في الخارج فانا عرضنا المعقولات الثانية بما لا يصدق على الموجودات الخارجية فما هو من الموجودات
الخارجية خارج عن تعريفنا ومنع عدم وجودها في الخارج غير موجه ولا مستقيم كما لا يخفى
وكذا الثالث لانه لما تمهد ان طبايع الاجناس والفصول للموجودات الخارجية موجودة
في الخارج كما هو مذهب القدماء والمص ولم يكن الشيء المطلق موجودا في الخارج جنسيا
لشيء من الموجودات كما توهم بعضهم ونسبة ذلك الى عدم الاستقامة لان الحيوان المطلق
موجود من حيث انه مطلق بل من حيث الطبيعة كما هو مذهب القائلين بوجود الكلي الطبيعي

بالمعنى المذكور قوله وكلما هو متميز فهو متحقق قيل قال بعض الفضلاء لو توقف التميز الخارجي على وجود المتميز في الخارج يلزم ان لا يكون الصفات العدمية الثابتة للموصوفات في الخارج كالعمى وغيره متميزة عن موضوعاتها في الخارج غير معقول وفيه بحث لانه ان اراد بثبوت الصفات العدمية للموضوعات في الخارج عدم ثبوت ملكات تلك الصفات لها فيه حتى يكون ثبوت العمى مثلا عبارة عن عدم ثبوت البصر فذلك لا يستدعي تميز الصفات عن الموصوف في الخارج بل لا يقتضي وجودهما فيه ايضا فان الممتنع عدم الملكات في الخارج وان اراد به قيام الصفة العدمية في الخارج بالموصوف حتى يكون بينهما نسبة في الخارج فثبوته ممنوع والسند ظاهر على ان التميز بدون المتميز محال بالنص وكل ما هو ما يذكر في اثباته غير مسموع اقول حاصل هذا الجواب ان ثبوت الصفات العدمية للموضوعات عبارة عن عدم ثبوت الملكات وذلك لا يقتضي ثبوت الموصوف والصفة وانت خبير بفساده اذ لو كان كذلك لم يكن بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة فرق في اقتضاء وجود الموضوع وذلك باطل بل الوجه في الجواب ان يقال ان ثبوت الصفات العدمية للموضوعات في الخارج مثلا عبارة عن كون تلك الموضوعات بحيث يصح انتزاع تلك الصفات عنها وذلك لا يقتضي وجود تلك الصفات في الخارج ولا تميزها فيه وانما يستلزم الاتصاف وذلك انما يتحقق اذا كان الموصوف موجودا في الخارج وينضم اليه الصفة التي هي مبدأ المحمول بطريق قيامها به كما في حمل الاسود على الجسم او كان الموصوف بحسب ذلك الوجود بحيث يصح انتزاع تلك الصفة عنه وعلى الوجهين يلزم وجود الموصوف في الخارج وقس عليه حال الاتصاف الذهني وتفصيل ذلك يطلب من مواضع اخر من تعليقاتنا اذا علمت ذلك علمت ما ادعاه المورد من ان الاتصاف الخارجي بدون تميز الصفة عن الموصوف في الخارج محال غير مسلم قوله مردود بان الامر بالعكس قيل انما يرد ذلك لو اراد صاحب المواقف ان ذلك فرع الخلاف في الوجود الذهني مطلقا اما اذا اراد انه فرع الخلاف في الوجود الذهني للمعدومات بمعنى ان تصورها هل يقتضي حصولها بانفسها في الذهن حتى اذا تصور العنقاء كان ما في الذهن ح عنقاء واذا تصور النقيضان المجتمعان كان ما في الذهن نقيضين مجتمعين ام لا فليس يوارد لان الفلاسفة وان كانوا قائلين بالوجود الذهني لكنهم لم يقولوا بان كل ما يحصل في الذهن فهو في الوجود الذهني عين ذلك الشي بل صرحوا بان ما حصل من اللاشي في الذهن شي وما حصل من المعدوم المطلق فيه موجود فلم يتفرع على ما ذهبوا السعادة التمايز العقلي للمعدوم بواسطة كونه موجودا فيه اذ معلومية الشي لا يستلزم ان يكون ما في الذهن منه ذلك الشي في الوجود الذهني ولذلك ذهبت

الفلاسفة مع كونهم قائلين بالوجود الذهني الى ان الاعدام قد يكون متمايزة بل يتفرع ذلك على ان يكون للمعدومات وجود في الذهن بانفسها فينبغي ان يحمل الوجود الذهني في عبارة صاحب المواقف على وجود المعدومات بانفسها ليستقيم كلامه ولم يتوجه عليه ما اورده الشارح اقول انت خبير بان دليل الوجود الذهني انما يفيد وجود الاشياء بانفسها في الذهن وقولهم لم يقولوا بان كل ما يحصل في الذهن من شي فهو عين ذلك الشي فنفي شي لا يتوقف المطلوب عليه فانهم ذهبوا الى ان الحاصل في الذهن هو نفس الماهيات كما هو مقتضى البرهان لا امر اخر وذلك يقتضي ان يكون مفهوم المعدومات حاصلة في الذهن لا سيما الاعدام التي هي بديهية التصور فانها حاصلة في الاذهان بنفسها والا لم يكن بديهية بالكنه وح يكون امتياز المعدومات عندهم من كونها موجودة في الذهن ولا يحتاج في ذلك الى ان يكون كل ما يحصل منه في الذهن عين ذلك الشي وما توهم من انه اذا تصورنا العنقاء لم يكن ما في الذهن عنقاء واذا تصورنا النقيضين المجتمعين لم يكن ما في الذهن نقيضين مجتمعين سفسطة ظاهرة فانا اذا تصورنا حيوانا له ثلثون راسا مثلا وجناحين الى غير ذلك من الصفات وسميناه بالعنقاء يكون الحاصل في الذهن هو نفس ذلك المفهوم وكذا الحاصل في الذهن عند تصور النقيضين المجتمعين هو نفس ذلك المفهوم من غير ريبة والمستحيل انما هو صدق النقيضين في نفس الامر ولا يلزم من تصور النقيضين المجتمعين صدق النقيضين المتناقضين في نفس الامر اذ لا يتعلق بالتصور صدق ولا كذب كما لا يخفى على من له دربة ما واذا حصل مفهوم اللاشي في الذهن كان ما فيه نفس ذلك المفهوم ويصدق عليه اللاشي بالصدق الذاتي الاولي وان صدق عليه الشي بالصدق العرضي لكونه موجودا في الذهن ولا تناقض بينهما لاختلاف النسبة كما ان مفهوم الجزئي الحاصل في الذهن جزئي بمعنى انه نفس ذلك المفهوم وان كان كليا بمعنى انه معروض للكلية ولا تناقض بينهما لما اشرنا اليه من اختلاف النسبة وكذا الحال في تصور مفهوم المجهول المطلق ونظايره ثم هب ان ما ذكره من الامثلة غير موجود في الذهن بانفسها فما ذا نصنع بالاعدام البديهية التصور فان الحاصل منها في الذهن هو كنهها لا محالة لكونها بديهية بالكنه فلو كان الحاصل في الذهن غيرها لم يكن كنهها بديهيا هف قوله لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام ذكرت في الحواشي ان هذا القائل لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك بل انما فرع عليه الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام فلو اجري فيه فقيل ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات متمايزة لخروجها عن كونها معدومة والمحصل انه لم يجعل الخلاف في تمايز الاعدام خلافا مستقلا بل جعله من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكره قيل عليه ان هذا القايل وان كان مصيبا في انه لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك

لكنه ليس مصيبا في حسبان جريان الدليل المذكور في تمايز الاعدام وقوله لم يمكن تلك الاعدام متمايزة
لخروجها عن كونها معدومة ليس خلفا فان كون الشيء عدما لا يستلزم كونه معدوما **اقول**
هذا القائل وان كان مصيبا في تصوير عدم تفريع الخلاف على ذلك لكنه ليس مصيبا في حسبان
جريان الدليل المذكور في تمايز الاعدام وقوله فان كون الشيء عدما لا يستلزم كونه معدوما
لا يجري به نفعا ولا يقدح ذلك في جريان الدليل كما يظهر من التفسير المذكور في الحواشي فان الاعدام
ان لم يكن موجودة كان التمايز بينهما تمايزا في المعدومات وان كانت موجودة كان تمايزها
تمايزا في الموجودات لا في المعدومات وذلك بين لا سترة به ثم قيل قال بعض الافاضل لا يقال
ما ذكره ذلك الفاضل لا يجري في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها
موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها
اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات لانا نقول لا شك عاقل في ان العدم المطلق بحسب
نفس الامر من حيث انه عدم مطلق يلزمه المعدومية المطلقة بحسبها او لا يجاز ان يتصف
المعدوم المطلق الذي هو موصوف من حيث انه معدوم مطلق بالوجود الخارجي او
الذهني فلا يكون معدوما اذ ثبوت الصفة سواء كان ذهنيا او خارجيا يستلزم ثبوت موصوفها
ومنافي اللازم ينافي الملزوم والوجود الذهني ينافي المعدومية المطلقة بحسب نفس الامر
فيخرج الاعدام بسلب الوجود الذهني عن كونها اعداما وفيه بحث اذ لا نم ان العدم المطلق يلزمه
المعدومية **قوله** والا لجاز ان يتصف المعدوم المطلق الذي هو موصوف بالوجود قلنا لا نم
ان للمعدوم المطلق موصوفة فان مبنى هذا على ما اشتهر في اللغة من ان معنى المشتق ما قام
به مبدأ الاشتقاق وقد عرفت انه ليس كذلك بل معناه امر مجمل فكما ان للوجود ليس له موصوف
بالوجود كما عرفت من امتناع عروض الموجود له في نفس الامر كذلك يجوز ان لا يكون المعدوم
موصوفا بالعدم لا بد لنفي ذلك من دليل **اقول** ما نقله المعترض من ان العدم المطلق يلزمه
المعدومية المطلقة مما لا يشتبه بطلانه فان العدم المطلق متصور فيكون له وجود في الذهن
وما استدل به من انه لو كان له وجود لجاز ان يتصف موصوفه بالوجود ممنوع وانما يلزم
ذلك لو كان وجوده في الذهن مستلزما لاتصافه موصوفه في نفس الامر وليس كذلك بل قد
يوجد الصفات في الذهن بدون اتصاف موصوفاتها بها في الذهن بل بدون موصوفها
واما ما ذكره المعترض من ان مبنى ذلك على قياس مبدأ الاشتقاق بالموصوف فمحل نظر
وكونه مبنى المشتق امرا مجملا لا يصلح سندا للمنع اذ لا فرق بين المجمل والمفصل الا في الملاحظة
فلو اقتضى صدق المفصل وجود للموصوف لاقتضى صدق المجمل ايضا ذلك ثم قيل ولمعترض عن

هذه ويقبل الى ما في متن الكتاب فيقول لا يختلجن في وهمك ان الاعدام اذا كانت متمايزة بان
كانت بعضها علة وبعضها معلولا مثلا كانت متصفة بالثبوت في نفس الامر وثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له فيكون موجودة مع انها قد يكون مترتبة الى غير النهاية لان معنى
اتصافها بالصفات ان عدم العلة مثلا حيث يكون عدم العلة المعلول بل اتصاف الموضوعات
بالمحمولات في سائر القضايا ليس من هذا القبيل فان كان للموضوع من حيث هو موضوع وفي
المرتبة التي جعل موضوعا فيها وجود في نفس الامر كان متصفا بالمحمول فيها كقولك الانسان
حيوان وقابل لصنعة الكتابة فانه لما كان الانسان متحققا في نفس الامر كان حيوانا في نفس الامر
وقابلا لصنعة الكتابة فيها وان لم يكن للموضوع من حيث هو موضوع وفي المرتبة التي جعل
موضوعا فيها وجود لم يكن ثبوت المحمول في نفس الامر كقولك اجتماع النقيضين مستلزم
لاحدهما فانه لما لم يكن لاجتماع النقيضين تحقق في نفس الامر لم يكن متصفا باستلزام احدهما
فيها وسن ثم قال الشيخ في بعض تصانيفه والطرائق للحكمة العلائية ان مسائل العلوم بمنزلة القياسات
الاستثنائية يتبين والعدمة الاستثنائية يتبين في العلم الاعلى فاذا قال المهندس زوايا المثلث
مساوية لقائمتين لكان المراد ان المثلث اذا كان موجودا كان زواياه مساوية لقائمتين
ويعلم من العلم الاعلى انه موجود فيتبين انها مساوية لقائمتين في الواقع واذا كان كذلك
لا يلزم مما عليه عدم العلة لعدم المعلول ان يكون لهما صنعة في نفس الامر الا اذا كانا متحققين
فيها وتحققهما فيها ليس بثابت فلم يلزم اتصافهما بالعلية والمعلولية في نفس الامر **اقول** ما ذكره
من ان الحكم في جملة القضايا بثبوت المحمول للموضوع على تقدير وجود الموضوع فاذا لم يكن
الموضوع موجودا لم يصدق الحكم عليه بالمحمول على اكثر بل على التقدير كما صرح به يستلزم ان
لا يكون الحكم بكون عدم العلة وعدم المعلول مثلا معلوم الله تعالى صادقا لما صرح به من
عدم تحقق عدم العلة وعدم المعلوم في نفس الامر تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
ثم ما نقله عن بعض تصانيف الشيخ مذكور في الشفاء ولا يلزم منه ان يكون جميع القضايا كذلك
فان غرض الشيخ ان يبين كون هلية الموضوع من المبادي التصديقية للعلوم فان الاحكام
المثبتة في المسائل انما يثبت له بعد اثبات وجوده ولا يلزم منه ان يكون جميع القضايا كذلك
كيف والحكم بالوجود على موضوعاتها لا يتوقف على ثبوت وجودها والا لدار او تسلسل
فما المخلص عن الشبهة التي اورد هذا المورد قلت لما علم ان الوجود في نفس الامر اعم من
الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه بلا شك هذه الشبهة فان تلك الاعدام موجودة في
القوى العالية بطريق الاجمال ولا تعدد ولا ترتب في وجودها هناك فلا يجري التطبيق فيه **قوله**

لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم الخ فيل هذا اغا يتم لو كان العدم صفة قائمة بالمعدوم
وهو غير مسلم لما مر آنفا اقول من البين انه على تقدير وجوده في الخارج لا يكون الا صفة
قائمة بموصوفه فان الاتصاف بالصفة الموجودة في الخارج لا يتحقق الا اذا قامت الصفة
بالموصوف وذلك ظاهر لا سترة به وانكاره غير ملتفت اليه قوله وما يقال من ان العارض
للعدم المطلق ليس هو نفس الامر قيل اذ مرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود فلا
خفاء في ان عدم العروض ليس بعروض فرد من العدم كيف ولو كان كذلك لكان كل شيء معروضا
لافراد غير متناهية من اعدام ما لا يكون عارضا له من الامور الغير المتناهية ومن البين
انه ليس كذلك اقول لا نم ان مرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود كيف وعدم عروض
الوجود في قوة السالبة وعروض العدم في قوة المعدولة وصدق الثاني يستلزم وجود
الموضوع دون الاول قوله ولو كان كذلك لكان كل شيء معروضا لافراد غير متناهية من
الاعدام قلنا ان اردت انه يكون متصفا بها اتفاقا بحيث يكون الحكم باتحاده مع المتحقق
منه صادقا فهو كذلك فان كل شيء يصدق عليه انه ليس شيئا من اغياره فلم قلتم انه ليس
كذلك وان اردت انه يلزم ان يتحقق تلك العوارض في الخارج فالملازمة منع والسند ظاهر
وان اردت انه يلزم تحقق تلك العوارض في نفس الامر فبطلان التالي ممنوع لجواز ان
يكون موجودة في بعض القوى العالية بطريق الاجمال من غير ترتب في ذلك الوجود كما
سبق وان اردت معنى اخر فعليك البيان لينظر في لزومه لهذا القوم وبطلانه اقول
ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم ذكرت
في الحواشي انه قد صرح الشيخ في منطق الشفاء بمثل ما حققه الشارح مع ظهوره فانه بعد ما
نقل ان بعض مفسري كلام ارسطو قال انه لا يجب كون المحمول على العرض محمولا على موضوع
العرض موجودا فيه وموجود العرض في الموضوع وبعضهم قال ان كان المحمول ذاتيا
للعرض يكون موجودا في موضوعه وان كان عرضا فلا قال فاما نحن فنقول اذا الاول
على كل قال موجود في الثالث فان الشيء اذا كان فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي يقال على
اللون قولا كليا ويوصف بها اللون وصفا عاما والا كان في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه لون
ولو كان ذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض كليا بل اي شيء وجد فيه عرض
من الاعراض وجد فيه طبايع الامور التي يوصف ذلك العرض وصفا كليا اقول قد نقل المعترض
هذا الكلام ولم يتعرض للاعتراض عليه حرسا ساعة المستمرة ولا ادري هل انسى ذلك ام
تعمد ذلك ليظن انه مقيد بالاتصاف ام اسقطه الناسخ غلطا قوله ثم ان هذا العدم الخ ذكرت في الحواشي ان

اختلاف

اختلاف الحيثية القليل لا يجري ههنا بل يجب ان يختلف موضوع النوعية والتقابل اذ لا يجوز اجتماع
المتقابلين حقيقتين مختلفتين وقد يقال ان العارض للعدم هو حصة من العدم تخصيصها بتخصيص
العارض بالمعروض وهذا المعنى لا يقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم والمقابل له هو
عدم العدم الذي تخصصه بالعدم سابق على العروض ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم
العدم ومعروضه موجود فالعدمان متغايران قطعا فان قلت معروض عدم العدم ان لم يتصف
بالعدم المطلق لزم تحقق المقيد بدون المطلق وان اتصف به كان موجودا او معدوما معا
قلت هو متصف بالعدم المطلق بمعنى انه مسلوب عنه شيء والمعدوم بهذا المعنى لا يقابل الموجود
انما المقابل له ما سلب عنه الوجود وهذا غير حاسم لمادة الشبهة فانه اذا قيل ان عدم العدم
الذي تخصصه بالعدم سابق على العروض عدم مقيد بقيد فيكون نوعا منه ولا يجتمع
مع العدم في موضوع واحد فيكون مقابلا له لم ينفع هذا الكلام بل الحق ان هذا العدم المقيد
من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع العدم
مقابل له فالمنظور اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه
رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار وهذا كما يقال في نظايره مثلا في معالجة الشخص
نفسه انه متعالج فان المؤثر هناك هو النفس من حيث انها ملكة المعالجة والمتاثر منها من حيث
انه قابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار وكذا الحال في علم النفس به من حيث انه حصر عند مجرد عالم
ومن حيث انه مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع العلوم بالاعتبار وهو تحقيق ما ذكره
الشارح فلحسن ترتب لئلا يتوهم ان الحيثية تعليلية اقول هذا ما ذكرته وقد اسقط عنه المعترض
اولا قولي وهذا غير حاسم لمادة الشبهة الخ واعترض عليه اما اولا فلانا لا نم ان العارض للعدم
هو حصة منه وانما يكون كذلك لو لم يكن مرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود واما اذا
كان كذلك فلا يكون العارض فردا كما مر آنفا سلمنا ان العارض للعدم هو حصة من
العدم وذلك الحصة ليست مقابلة للعدم ونوع منه لكن ما كان الكلام في ذلك بل كان في عدم
العدم الذي قد ادعى ان تخصصه بالعدم سابق على العروض فانه مقابل للعدم ونوع منه
لكن ما كان الكلام في ذلك بل كان في عدم العدم الذي قد ادعى ان تخصصه بالعدم سابق
على العروض فانه مقابل للعدم ونوع فيه ولا يلزم من كون هذه الحصة غير مقابل للعدم ان
يكون عدم العدم غير مقابل له ولا من كونها نوع العدم ان لا يكون عدم العدم نوعا منه
فكيف يندفع الاشكال بذلك واما ثانيا فلا نم ان تخصيص العدم بالعدم سابق على عروضه
له حتى يصير بعد اعتبار عروضه له واضافته اليه كما ان للعدم عدم عدم العدم تخصصه بالعدم

تفرع على عروضه له كما ان تخصيص العدم بالسواد يتفرع على عروض العدم له واضافته اليه لا ان
العدم يتخصص بالسواد اولا ثم يعرض له فالاولى ان يقال اختلاف موضوع التقابل والنوعية
ههنا بان موضوع التقابل هو مسمى لفظ عدم العدم وهو لا عدم لا انه عدم فلا يكون
فيكون من انواع العدم وموضوع النوعية نفس مفهوم عدم العدم وهو ما يحصل من مسماه
فى الذهن ثم المسمى قد يتناول ما يحصل منه فى الذهن كالمفهوم فان ما يحصل منه فى الذهن
مفهوم وح يكون اطلاق اللفظ الموضوع للمسمى عليه حقيقة وقد يتناوله كاللامفهوم فان
ما يحصل منه فى الذهن مفهوم لا لامفهوم وح يكون اطلاق الموضوع للمسمى عليه على سبيل
التوسع كما يطلق على نفس اللفظ كذلك وما نحن فيه من هذا القبيل فان ما يحصل
من عدم العدم فى الذهن عدم مضاف الى عدم لا انه لا عدم فيكون اطلاق لفظ
عدم العدم عليه على سبيل التوسع واطلاقه على موضوع التقابل وهو مسماه على
سبيل الحقيقة فلا محالة يختلفان نظير ذلك اللامفهوم فان مسماه مقابل للمفهوم
ونفس مفهومه مندرج تحته وكذا اللاشى قوله اما ما ذكره على الجواب الاول وان كان
فيه التشوش ما لا يخفى على الناظر فلا يعترض له فانا ذكرنا ان هذا الجواب غير حاسم
وعدلنا فى الجواب الجواب الحق فيترك ما فيه احالة الى الناظر واما ما ذكره فى الجواب
ومسماه اولى فغير مستقيم اما اولا فلانا لا نم ان مسمى لفظ عدم العدم ليس عدما والسند
ظاهر ولا نم ان بين مسمى لفظ عدم العدم ومفهومه فرقا ولا نم ان اطلاق اللفظ الموضوع
على مسماه قد يكون مجازا وكيف يتوهم عاقل ان اطلاق اللفظ الموضوع على مسماه للموضوع
له يكون مجازا ولا نم ان اللامفهوم لا يصدق على نفسه حتى يكون اطلاق اللفظ الموضوع له
يكون مجازا ولا نم ان اللامفهوم لا يصدق على نفسه حتى يكون اطلاق اللفظ عليه مجازا بل
كان معنى من المعانى يصدق على نفسه بالحمل الذاتى الاول فان سلب الشى عن نفسه محال نعم
قد لا يصدق على نفسه بالحمل العرضى كما عرفت مرارا مثل مفهوم الجزئى فانه يصدق على نفسه
بالحمل الذاتى وان كان مسلوبا عنه بالحمل العرضى ولا تناقض بين ذلك الايجاب وهذا السلب
وكذا اللامفهوم يصدق على نفسه فان اللامفهوم وان معروضا للمفهوم ومصداقا بالصدق
العرضى لا ينسلخ عنه نفسه حتى لا يكون فى نفسه لامفهوما فان البديهية المنظرية شاهدة بان
العوارض لا بد لطبيعة المعروض وانكار ذلك مكابرة غير ملتفت اليها ولا نم ان عدم العدم
ليس لا عدما فان العدم المضاف الى شى كان غير المضاف اليه بديهة كما ان الوجود المضاف الى
شى غير ذلك الشى فالسواد المضاف الى اى مفهوم غيره وكونه عدما لا يستلزم ان يكون غير العدم

المضاف

المضاف اليه كما ان وجود الوجود غير الوجود المضاف اليه بديهة كما ان الوجود الوجود غير
المضاف اليه وان كان وجودا ولا نم ان اطلاق لفظ عدم العدم عليه على سبيل التوسع ثم هذا
المعنى او الحاصل فى الذهن او ما يشت قسمه سواء كان اطلاق لفظ عدم العدم لمحلية حقيقة او
مجازا فهو عدم مضاف الى عدم كما اعترف به فيكون عدما مقيدا فمن حيث انه عدم مقيد
يكون نوعا من العدم المطلق ومن حيث لا يتصف شى بالعدم وعدم العدم معا مقابل له فكيف
يندفع الشبهة بما ذكره ثم ما ذكره من ان اطلاق اللفظ على نفسه توسع غير مسلم فانه قد ذهب
بعض افاضل المتاخرين قدس سره الى ان كل لفظ موضوعا لنفسه وعلى هذا فلا يكون الاطلاق
عليه توسعا وذهب الاستاذ قدس سره الى نفسه متمسكا بان الالفاظ المهملة والمستعملة متساويا
الاقدام فى هذا الاطلاق فلو جعل دلالتها على انفسها بحسب الوضع لم يتحقق مهمل لجريان الوضع فى
جميعها فلم يصح ان يقال جوق مهملا ويكون ويمكن ان يجاب عن ذلك بان المهمل ما لا يكون موضوعا
لغير نفسه ومنع بعض الفضلاء عدم الفرق بين الالفاظ فى ذلك فان الواضع لو وضع بعض الالفاظ
فقد حكم بان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى مثلا اذا سمى رجلا بزيد فقد حكم بان لفظ زيد موضوع
لهذه الذات المشخصة وذلك متضمن لاطلاق لفظ زيد على نفس اللفظ فيتضمن الوضع بخلاف
المهملات فان الواضع لم يلتفت اليها فلم يلزم اطلاق تلك الالفاظ على انفسها وفيه تكلف لان ذكر
الالفاظ وارادة انفسها لا يحتاج الى وضع واضع اصلا ولا فرق فى ذلك بين الموضوع وغيره كما
لا يخفى بل الظاهر ان ذلك من قبيل احضار الشى بذاته لا بالدلالة وبهذا يندفع ما ذكره فى جواب
الاستاذ اذا تمهد ذلك ظهر انه ليس فى ذلك الالفاظ وارادة انفسها توسع وتجوز اصلا سواء
قلنا بالوضع كما نقل عن بعض الافاضل او بنفيه كما هو التحقيق بل الاطلاق ههنا كما عرفت ثم ان هذا
المعترض نقل قولى والحق الخ واعترض عليه بان الاشكال المذكورة انما هو فى نوع من انواع العدم
وهو عدم العدم ولا يلزم من كون عدم العدم المقيد مع قطع النظر عن القيد غير مقابل للعدم ان
لا يكون عدم العدم غير مقابل للعدم له ولا من كون الاول نوعا منه ان لا يكون الثانى نوعا منه
والاشكال باق بحاله اقول منشاء الشبهة عدم فهم الجواب فا حاصله ان عدم العدم مقابل للعدم
من حيثية ومقابل للعدم من حيثية اخرى فالتقابل والنوعية يصدقان فى مفهوم وحد ذاتا
باعتبارين مختلفين فيرتفع الاشكال لان اجتماعهما وان كان فى مفهوم واحد لكن
من حيثيتين فلا تنافى بينهما كما فى النظاير المذكورة قوله اى فى نفس الامر قيل لما
كان مناط نفس الامر اعم من ان يكون فى الخارج او يكون فى الذهن بلا اعتبار فرض
غير واقع وذهب الشارح الى ان اتصاف عدم العلة بالعلية المذكورة ليس

مبنى

فى الخارج فى الخارج بنفس الامر ليفيد ان العلة المذكورة ليست واقعة فى
الخارج بل هى واقعة فى القسم الاخر من نفس الامر فانما يستقيم ذلك لو لم يكن عليه
عدم المعلول لعدم العلة واقعة فى هذا القسم من نفس الامر ايضا لكنها واقعة فيه اذ
بحصول عدم المعلول فى الذهن يحصل عدم العلة فى الواقع بحسب الاعتبار لا بحسب
اعتبار الذهنى وفرض غير واقع فلا يكون محصل قول المص وعدم المعلول ليس علة
لعدم العلة فى الخارج وان جاز فى الذهن ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة فى نفس
الامر الذهنى وان جاز فى نفس الامر الذهنى وعدم استقامته ظ فالاولى ان يترك قول المص
فى الخارج على ظاهره ويقال كما ان الخارج يقع ظرفا للوجود يقع ظرفا للعدم ولا حجر فى
ان يكون انعدام امر فى الخارج عنه لانعدام امر اخر فيه اذ مرجع العلية الى الحصة ما لكما حقق
فى موضعه ولا محذور فى كون احد المعدومين احق بالانعدام من الاخر ولا يلزم من
ذلك وجود شى منهما فكما ان العلة احق من المعلول بالوجود فى الخارج كذلك عدم العلة
احق بالانعدام من عدم المعلول فيه وح كان قوله فى الذهن مقابلا للخارج ويستقيم كلا
وقد فرق بينهما بان علية عدم العلة لعدم المعلول بحسب ذاته وعلية عدم المعلول
لعدم العلة ناشئة من خصوص الوجود الذهنى اقول على ما اختاره من التوجيه يكون
معنى كلام المص ان عدم المعلول ليس علة للعدم الخارجى للعلة وان جاز كونه علة
للعدم الذهنى له ولا يشمل الحكم عدم المعلولات التى يتصف الاشياء بها فى نفس الامر
وان لم يوجد فى الخارج لعدم الاستقامة والانحناء بالنسبة الى علم علتها ومن البين
انه لا وجه لهذا التخصيص فان كان عدم المعلول فى الخارج ليس علة لعدم العلة فيه
ووجوده فى الذهن علة لوجوده فيه كذلك عدم الاستقامة والانحناء فى الخطاء المعين
بمعنى سلبهما عنه بحسب الواقع ليس علة لعدم علتهما اى سلب الوجود عن علتهما ليس
بحسب الخارج وكما ان عدم المعلولات التى يوجد فى الخارج بحسب وجوده الذهنى علل لعدم
عللهما فى الخارج كذلك تلك المعلولات بحسب وجودها فى الذهن علل لوجود المعلول وهو
برهان انى من غير فرق وايضا على ما ذكره من كون قوله فى الذهن مقابلا للخارج يكون
لفظه فى الذهن قيدا للعدم فيكون المعنى ان العدم الذهنى للمعلول علة للعدم الذهنى
للعلة وليس كذلك لجواز ان لا يوجد المعلول فى الذهن ويوجد العلة فيه قال بعض
الفضلاء قيل بحسب ذاته اى مع قطع النظر عن خصوصية وجود الذهنى لكونها ثانية
للمعدوم ولو وجد فى الخارج ايضا ومنشاء علية وجوده المطلق المنحصر فى الذهن وانحصاره

فيه

فيه لا يقدح فى كونه منشاء العلية كثبوت الماشى فى الدار بسبب ثبوت الانسان فيها فان
ثبوته فيها ليس بخصوصية الانسان بل لاستلزامه مطلق الحيوان المنحصر فى الانسان فى ذلك
المكان حتى لو ثبت بدل الانسان فرس كان ثبوت الماشى فى الدار باقيا على حاله ولهذا كان
عدم العلة علة لعدم المعلول فى نفس الامر كما ان العلم بذلك علة للعلم بهذا بخلاف من علية
عدم المعلول لعدم العلة فانها ناشئة من خصوصية وجوده الذهنى لا من ذاته حتى لو وجد
العدمان فى الخارج فرضا لا يكون عدم المعلول علة لعدم العلة قطعا كثبوت المتكلم فى
الدار بسبب ثبوت انسان فيها فانه بسبب خصوصية الانسان الثابت فى الدار حتى لو لم يثبت فيها
وحصل بدله حيوان اخر لا يثبت المتكلم فى الدار قطعا ولهذا كان العلم بعدم المعلول علة
للعلم بعدم العلة ولم يكن نفس عدمه علة اصلا ولا العلم بعدمه علة لعدم العلم فى نفس
الامر هذا حاصل ما ذكر فى الفرق وفيه نظر اذ لا نم ان كون الخصوصية منشاء العلية
يستلزم ان يكون عدم المعلول لعدم العلة علة لعلمه وان لا يكون تلك العلية علة
لنفس عدم المعلول لعدم العلة او علية علة لعدم العلة فى نفس الامر والا لكان ساير
الصفات التى تنشاء من خصوصية الوجود الذهنى علة علية العلم بالعلم ولا يكون علية
نفس الاشى الموجود فى الذهن لنفس الشى ولا علة علمه لنفس ذلك الشى وليس كذلك
فان عوارض الوجود الذهنى معلولات لمعروضاتها وتلك المعلولات علل لنفس اتصافها
بتلك العوارض وليست هذه العوارض العلية علية العلم بالعروض للعلم بالعوارض بل
علية نفس الامر المعروض لنفس الاتصاف بالعارض بشرط وجود المعروض فى الذهن مع
ان هذه العلة انما نشاءت من خصوصية الوجود الذهنى فلا فرق بينهما وبين ما نحن
فيه لظهور ان الحيوان مثلا انما يتصف بالكلية والذاتية والجنسية العارضة له بسبب
خصوص وجوده الذهنى وعلة الوجود الذهنى لنفس الشى اى الاتصاف به وان لم يكن الصفة
موجودة فى الذهن العلة الاولى ليست علية العلم العلم وان كانت مشروطة بالعلم المتعلق
بالعلة والعلة الثانية علية العلم للعلم اذ الوجود الذهنى عبارة عن العلم والعلة الثانية
علية العلم لنفس الشى اذا تمهد هذا فنقول علية نفس عدم العلة لعدم المعلول من قبيل الاولى
فالمراد بقولهم ان عدم العلة لعدم المعلول فى نفس الامر لنفس عدم المعلول وعدم
عدم المعلول لعدم العلة من قبيل الثانى لظهور ان معنى علية عدم المعلول لعدم العلة
علية علمه لعلمه ووجوده الذهنى لوجوده الذهنى لا علية نفسه لنفسه ولا علمه لنفس
ذلك العدم ومرادهم بقولهم ان عدم المعلول علة لعدم العلة فى الذهن ان

وجود ذلك العدم في الذهن علة لوجود عدم العلة في الذهن لا ان نفس ذلك
العدم علة لنفس هذا العدم بشرط الوجود الذهني كما هو المراد من القول الاول
واعترض عليه من وجوه منها ان النظر ساقط لانه لما فرض ان يكون منشاء
علية عدم المعلول لعدم العلة خصوصية الوجود الذهني فنفس عدم المعلول مجردا
عن الوجود الذهني لا يكون علة لعدم العلة فلا يكون هذه العلية علية نفس
العدم لعدم العلة فمنع ذلك غير متوجه واستلزام علية العلم للعلم ظاهر على التقدير
المذكور لان منشاء علية عدم المعلول لعدم العلة اذا كان خصوصية الوجود
فاذا وجد عدم مع ساير شرايط علة لعدم العلة في الذهن حصل لا محالة عدم
العلة فيه وحصول كل منهما في الذهن علم به ومنها ان العوارض العقلية كالكلي
والجنس والذاتي عوارض عقلية انتزاعية ليست عارضة لمعروضاتها في نفس الامر
لاتحادها معها فيها بناء على انها محمولة على معروضاتها مواطاة بل انما هي
عارضة لها في الاعتبار الذهني المقابل لنفس الامر كما حققناه فلا يكون في نفس الامر
هناك عارض ومعروض وعلى تقدير ان يكون عارضة لمعروضاتها في نفس الامر
فللفارق ان يقول اذا استند العقل نفس المعلول الى نفس العلة كما يستند عدم المعلول
الى عدم العلة كانت العلية ناشية عن الذات بشرط الوجود لا عن خصوصية
الوجود واذا لم يستند نفس المعلول الى نفس العلة كعدم العلة الى عدم المعلول
كان العلية ناشية عن خصوص الوجود وانما استند العوارض الى
معروضاتها كانت العلية ناشية عن الذات بشرط الوجود لا عن خصوصية
الوجود فلم يكن من قبيل علية عدم المعلول بالقياس الى عدم علة ولا
يرد النقض ومنها انه اذا كان نفس شيء علة لنفس شيء اخر في الذهن
كان حصول الاول في الذهن وهو العلم به موجبا لحصول الثاني فيه وهو
العلم بالثاني لان العلم عبارة عن الحصول في الذهن فلا يستقيم قوله ان علية
الاولى ليست علية العلم للعلم فان قلت لا يلزم من حصول الشيء في الذهن
العلم به لان حقيقة العلم حاصلة في ضمن جزئه الحاصل في الذهن وليست معلومة
قلت حقيقة العلم من حيث انها حاصلة هناك غير ذلك الجزئي ذاتا ووجودا ومعلومية الجزئي
المذكور غير معلومتها من حيث انها هناك ومنها انها اذا ذكر ان العلية الاولى ليست علية العلم للعلم ثم ذكر انه علية نفس
عدم العدم لعدم المعلول من قبيل الاول فيلزم ان لا يكون علية العدم للعلم مع ان الاستدلال بها برهان اني كما نص عليه

بقوله

وبقوله وبالعكس لمي فيكون لا محالة علية العلم للعلم ومنها ان هذا الفرق لا يلايم قوله وليس علية عدم
المعلول لعدم العلة في الذهن والفرق المنظور اليه كذلك ولعل هذه المنافيات حسبوا [illegible] ان علية العدم
للعدم في الخارج حيث صرفوا لفظ الكتاب عن ظاهره وحملوا في ابتداء الفرق بالوجوه المذكورة
والظاهر ان ما في الكتاب بظاهره صحيح وعدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج وعدم المعلول
ليس علة فيه بل في الذهن ولا محذور في ذلك كما اشرنا اليه اقول فيه ما حكم الفارق بان يكون منشاء
علية خصوص الوجود الذهني يلزم ان يكون تلك العلية علية العلم لا علية نفس ذلك الشيء لنفس الشيء الاخر
ومع البرهان منشاء علية الاثر لا تنافي الكلية خصوص وجوده الذهني مع انها ليس علية العلم
للعلم لمنع موجبه بل الوارد في الكلام عليه بصورة النقض الاجمالي وجعل منها المثال وامثاله مادة
النقض لكان موجها ولا نسبة فيه بان ذكر كما لا يخفى بل هو مغالطة لان كون الوجود الذهني
منشاء العلية لا يستلزم ان لا يكون نفس الشيء علة كما ان كون الوجود الخارجي منشاء العلية
لا يستلزم عدم كون الشيء علة كما في سائر العلل الخارجية بالنسبة الى معلولاتها مثلا علية
العقل الاول للعقل الثاني منشاؤه الوجود الخارجي مع انه علية نفس العلة لنفس المعلول
وحل تلك المغالطة ان يقال ان اردت بقولك نفس عدم المعلول مجردا عن الوجود الذهني
لا يكون علة لعدم العلة انه بشرط التجرد عنه لا يكون علة له فمسلم ولا يلزم منه ان يكون
نفسه لا بشرط التجرد عنه وعدمه لا يكون علة له وان اردت ان نفسه لا بشرط التجرد وعدمه
لا يكون علة فهو ممنوع كما في الصورة التي منشاء العلية فيها الوجود الخارجي فان نفس العلة
هناك علة مع ان منشاء العلية الوجود الخارجي فلو صح ما ذكره لم يكن نفس العقل الاول مثلا
علة للعقل الثاني لجريان ما ذكره فيه بعينه فظهر انه في الوجه الاول ثم من البرهان نفي
عروض العوارض العقلية لموصوفاتها في نفس الامر مستندا بانه يرد معها في الواقع غير مستقيم لان
العارض منها بمعنى الخارج المحمول وهي بالنسبة الى معروضاتها كذلك في نفس الامر وما ان العوارض
بمعنى القايم بالغير لا بد لها من علة كذلك العارض بمعنى الخارج المحمول فان كون الانسان
مثلا كليا وجنسا ليس مستغنيا عن العلة بل علة طبيعة الانسان الموجودة في الذهن
كيف وقد قرر هذا المحشي ان مفهوم الموجود كذلك ايضا من الامور الانتزاعية التي لا عروض
لها بحسب نفس الامر وهي متحدة بالماهيات الممكنة في الواقع فيلزم استغناؤها في الانتزاع عنه
عن العلة وما ذكره من ان الفارق ان يقول لا يدفع الايراد المذكور لان الفارق
ادعى ان كون خصوصية الوجود الذهني منشاء العلية فيلزم ان يكون العلم علة للعلم لا النفس
للنفس فيرد عليه النقض بعلية المعروضات لتلك العوارض فان منشاءها خصوص الوجود الذهني

مع انها ليست علة العلم للعلم ولا يجدي في جوابه ان للفارق ان يفرق بينهما بما ذكره اذ مع تقدير
تمامه لا بد في الايراد من الفرق وما ذكره من انه اذا كان الشيء علة لامر بحسب الوجود الذهني
كان حصول الاول في الذهن موجبا لحصول الثاني فيه وهو العلم بالثاني فلا دخل له في الاشكال
لان المورد يقول ان حصول طبيعة الانسان في العقل مثلا موجب لنفس الانتقال فكله
بالعلية ثم ذلك الانتقال لا يوجد الا في الذهن مع انه ليس العلم بالانسان فعلة به لكن الانتقال
وما ذكره من انه يلزم على المورد ان لا يكون الانسان لا بعدم العلة مع عدم المعلول بديهيا
مبنيا على ما ذكره من ان العلية الاولى ليست علية العلم للعلم فيه وارد عليه ايضا لان غرضه
انها ليست علة العلم للعلم فقط بل علة نفس عدم العلة لعدم المعلول ايضا كما ينادي عليه السابق
ثم ما ذكره من ان هذا الفرق لا يلايم في المتن بناء على انه جعل فيه علية كلا العدمين في الذهن وقد
جعل في المتن علة عدم العلة لعدم المعلول في الخارج مدفوع بان المراد بالخارج هنا نفس الامر
مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني وعلية عدم العلة لعدم المعلول كذلك بخلاف العكس فانه
باعتبار خصوص الوجود الذهني وما ذكره من ان ما في الكتاب بظاهره صحيح فقد عرفت حاله والتحقيق
الذي ينحل به الشبهة والشكوك المذكورة وامثالها ان الوجود الذهني له اعتباران احدهما خصوص
كونه موجودا ذهنيا وهو بهذا الاعتبار علم وثانيهما كونه وجودا لجنس نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص
كونه موجودا في الذهن فان كان حقيقة في ضمن الوجود الذهني فما يكون منشأ العلية فيه الوجود
الذهني بالاعتبار الاول فهو علية العلم للعلم وما يكون منشأه الوجود الذهني بالاعتبار الثاني
فهو علية نفس الشيء لنفس الشيء ويتحقق هناك ايضا علية العلم للعلم بشرائط مخصوصة ثم ان علة عدم المعلول
لعدم العلة من قبيل الاول فيكون العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة لا نفس عدم المعلول
لعدم العلة وعلية عدم العلة لعدم المعلول من قبيل الثاني فلو امكن تحققه في نفس الامر بدون حصول
الوجود الذهني لكان العلية بحالها فان قلت هذا الاجراء في علية الطبايع لتفاوتها الذهنية اذ لا يمتنع
ان يقال انها لو وجدت مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني لكانت علة لانتقالها بتلك العوارض
انما هو فيها في الذهن لا غير قلت لو فرض ان الوجود في نفس الامر نحو آخر من الوجود غير الخارجي و
الذهني كما ذهب اليه صاحب الحكميين وآخرون لكانت تلك الطبايع بحسب ذلك النحو من الوجود
متصفة بها فعليتها بتلك العوارض ليست ناشئة من خصوص الوجود من حيث كونه وجودا ذهنيا
بخصوصه بل من حيث انه وجود في نفس الامر وانت اذا تأملت لاح لك ان بهذا التحقيق تنحل
وتندفع الشكوك التي نقلها عن بعض الفضلاء والمحرر طلبه بالتفصيل فتدبر قوله بينهما بعدم المعلول ان لم يكن علة
لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن فيبحث اذ لا ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر بل هو علة له

بحسب

بحسب نفس الامر الذهني لما عرفت آنفا اقول قد عرفت آنفا ما يدفع ذلك فان علة عدم المعلول لعدم العلة قوله
بحسب خصوص الوجود الذهني مع قطع النظر عن كونه قسما من نفس الامر وعلية عدم العلة لعدم المعلول
ثابت بحسب الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن وجوده في الذهن وان كان له علية بالاعتبار الاول ايضا
قوله لثبوت ذلك الحكم في الخارج قيل هذا التوجيه بظاهره يستدعي اختصاص البرهان اللمي بالقضايا
الخارجية وليس كذلك اقول ذكره ذلك بعد تعريف في نفس الامر لا يوهم ما توهمه فضلا عن ظهوره استدعائه الاختصاص
في الاصغر ثم قيل وتوضيحه مستفاد من كلام الشيخ في الحكمة العاشرة هو البرهان الذي يكون الوسط فيه علة
لحصول ذلك الاكبر في الاصغر ولا يلزم منه ان يكون علة للاكبر كما في حبه وساطة المنطقيين بل ربما يكون
معلولا له كقولك الانسان حيوان وكل حيوان جسم فانه لم يكن علة لتلك بل هو معلول له لكنه علة لحصوله
الجسم في الانسان اذ الجسمية تحصل ولا للحيوان ثم للانسان حتى لو جاز تحقق الحيوان بلا جسم لكان الانسان
ايضا كذلك وقال في الشفاء اذا كان الحد الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر فهو برهان لم بعد ان
علمت ان كون الاوسط علة لوجود الاكبر ليس كافيا في ان يجعل وضع حدا اوسط ما لم يستكمل شرائط
عليه وقد انتبه الشرائط العلية قبل هذا الكلام وهي ان يكون العلة قريبة العلة كاملة اي اخصية
بالاكبر واخص بالاصغر نحو كل انسان حساس وكل حساس حيوان اقول قد علم انه لا منافاة بين اقول
ما ذكره الشارح وما نقله هذا القائل فان الشارح فرق الى ان في اولا نفس الامر ولا شك في ان مراد الشيخ بعلية
الاوسط لحصول الاكبر في الاصغر هو عليته لصدقه بحسب نفس الامر وهو بعينه ما ذكره الشارح ثم ان الشيخ صرح
بحصول الجسم في الانسان وحصول الجسمية للحيوان ولا شك ان مراده الصدق اذ ليس للذاتيات حصول
في ما هي ذاتية له الا بهذا المعنى فانه خفي ما اعتمده هذا القائل من ان المشكك لابد ان يكون له حصول
في افراده مع انهم اتفقوا في تعريف المشكك ان يكون حصوله في افراده متفاوتا باحد الوجوه وبنوا على
ذلك ان ليس للذاتيات حصول في افرادها فلا يكون مشككا كما سبق منه وتحقيق ما به هناك قوله يظهر قوله
من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب الخ قلت في الحواشي ان الشيخ وان صرح بما نقله لكنه قد
صرح في الفصل الثاني الذي يلي هذا الفصل بان ما لا سبب لنسبة محمول الى موضوعه فاما ان يكون بينا
في نفسه واما ان لا يبين البتة بيانا يقينيا بوجه فيه سبق وهذا بظاهره يناقض ما ذكر هناك فليتفكر فيه
واعترض عليه بانه تناقض بين قوليه بيان ما لا سبب لنسبة محمول الى موضوع بوجه فيه سبق الى ان يقال ما لا
يكون فيه سابقه بيان هذا القسم ووجدان بيان بعض جزئيات هذا القسم لا بوجه فيه يكون بيان هذا
القسم فاطنه فليتأمل ما لنسبة محمول الى موضوع سبب فيه مطرد في جميع جزئياته وليس بيان ما لا
سبب لنسبة محمول الى موضوعه فيه مطرد في جميع جزئياته ولا ينافي ذلك ان يصح بيان
بعض جزئياته ببيان لا يجري في سائرها اقول منشأ هذه الشبهة عدم الاطلاع على معنى كلام الشيخ اقول

في هذا المقام فانه هو نحوه فلا في ما ذكر المعترض حيث بين بطلان جميع طرق الاكتساب في هذا القسم على وجه
لا يبقى لمنع الشبهة مجال على ان تغير القياس بالمقدمة الشاملة للجميع ليس في اصطلاح القوم انما هو اصطلاح اهل
العربية حيث يطلقون القياس في مقابلة السماعي ويريدون به مثل هذا المعنى وايضا على هذا التقدير لا
يبقى فائدة للترديد لان كون بعض افراده بينا بنفسه لا ينافي عدم وجدان قاعدة بها تبين جميع
الافراد كما لا يخفى بل المراد بالقياس ما يقابل الاستقراء والتمثيل كما هو اصطلاح القوم كيف لا وحمل اللفظ
على غير اصطلاح اهل الفن خطاء عند المحصلين من غير قرينة ثم لو كان بعض هذا القسم ممكن البيان كان الوظيفة
ان يعين ذلك البعض ويبين طريق بيانه ولم يصح حصر هذا القسم في البين بنفسه وما لا يمكن
بيانه بوجه فينتفي لينحصر في قسم آخر وهو الممكن البيان على هذا التقدير ثم قد انحصر في الاخيرة الى انه
ههنا كما يحتاج الى التقسيم فيمكن للفطن الوصول اليه بالفكر ولم يتفطن المعترض له قوله والمؤلف علة
لوجود ذلك المؤلف للجسم قلت في الحواشي فان قلت لا نسلم ذلك بل نقول لعل كونه مؤلفا معلول لكونه
ذا مؤلف اذ هما معا فان المؤلف نسبة الى المؤلف وكذا كونه ذا المؤلف وتقدم احدهما على
الآخر غير بين قلت المراد بالمؤلف كونه ذا جزء بين المؤلف ولا شك ان علة الاحتياج الى
المؤلف هو كونه في حد ذاته جزء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه وليس المراد بالمؤلف المفهوم المقابل
للمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا اخ وبالعكس
وقد صرح به لكن الشيخ في هذا الفصل ايضا قال واما ان توسط المضاف فليس الوجه في العلوم
لان نفس علمك بانه له اخا او مشتمل على العكس يدرك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى فان
لم يكن كذلك بل بحيث يحتاج الى ان يبين ان له اخا خاصة صحت فوقك زيدا اخ وامثال هذه
الاشياء الاولى ان لا يشتغل بها فضلا عن ان يكون برهانا فعلم ان مراد الشيخ في
المثال المذكور ما ذكرنا واعترض عليه اما على السؤال فلان المؤلف والمؤلف متضايفان فان
فيكونان معا في المرتبة وذي المؤلف ايضا متأخر عن المؤلف تأخر الكل عن الجزء فلا يكون مقدما
على المؤلف الذي هو في مرتبة جزئه ولا يكون في مرتبته ايضا فيتعين ان يكون علة له او يكونان
معا في المرتبة واما على الجواب فلان ما اضيف اليه لفظ ذي لا يلزم ان يكون علة لما قبلها
كيف ومن الجائز ان يقال العلة ذو معلول فاذن لا يكون ذو المؤلف حالا على المحتاج اليه
وكيف يجوز ارادته منه بلا قرينة صارفة عن معناه الحقيقي واما نقله عن الشيخ من ان توسط
المضاف فليس الحد وسط في العلوم لاينافي التمثيل به كما في بحثنا هذا اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة
انه لا فرق بين الاخ وذي الاخ والمؤلف وذي المؤلف في ان الثاني من كل منهما متأخر عن
الاول تأخر الكل عن الجزء فكما ان ذا المؤلف متأخر عن المؤلف الذي هو في مرتبة جزئه كذلك

ذو الاخ

ذو الاخ متأخر عن الاخ الذي هو في مرتبة جزئه فلو صح ما ذكره لبطل كلام الشيخ ولم يكن للاستدلال
بمثل ذلك في جميع صور المضاف كقولك هذا اب وكل اب فله ابن وهذا علة وكل علة فله
معلول وقس عليه ساير الصور على ان تأخر مفهوم ذي المؤلف عن المؤلف لا ينفع بل انما ينفع
لو تأخر ثبوت هذا المفهوم للاصغر عن ثبوت مفهوم المؤلف له ولا يلزم من ذلك تأخر نفس مفهوم ذي
المؤلف عن مفهوم المؤلف الا يرى ان الانسان متأخر في نفسه عن الحيوان مع تأخره عن الحيوان في
الثبوت لزيد فظهر انه بمعزل عن فهم كلام الشيخ ثم عدم لزوم كون ما اضيف اليه لفظ ذي
علة لما قبلها مما لم ينكره احد ولا يتوقف الغرض عليه اذ الغرض تصحيح هذا المثال والتوقف
لذلك على كون مدخول ذي دائما علة لما قبلها فان لفظ ذي كذا يدل لغة على حاجة كذا
ومعلوم انه ليس المراد في جميع المواد ذا المضاف للطلقة على اي وجه كان بل تخصيص المضاف
بمعونة المقام بعلاقة مخصوصة ككونه محتاجا اليه او منبهيا بحسب خصوص المقام
فذكر من قبيل اطلاق العام على الخاص او ارادته لخصوص العام بقرينة المقام كيف وما نقل
عن الشيخ في توسط المضاف قرينة جلية صارفة عن غيرها ذكرنا اذ قد علمت انه على ما توهم لا فرق
بين هذه الصورة وما جعله توسط المضاف فيكون نفس توسط المضاف منافيا للتمثيل المذكور
قوله ومثله المصنف في شرحه بقولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف قيل هذا المثال مطابق
للمقصود لان الاكبر فيه بالحقيقة له مؤلف وهو المعلول المؤلف كما بينه الشيخ بعبارته في
برهان كتاب التحصيل فان ما كان الاوسط معلولا للاكبر ولكنه يكون علة لوجود الاكبر
في الاصغر بقولنا زيد انسان وكل انسان حيوان لان الحيوان اقول محمول على الانسان ثم على زيد اقول
فيرد عليه انا لا نسلم ان الاكبر في الحقيقة له مؤلف بل الاكبر هو المؤلف كما ذكره ولذلك غير
العبارة الى قوله ولكل مؤلف مؤلف فالحد الاوسط هو المؤلف بفتح اللام وهو مكرر بزيادة
حرف اللام والمحمول عليه مع هذه الزيادة هو المؤلف بكسر اللام فاذا اسقطنا المكرر تعدى الحكم
بالاكبر الى الاصغر بواسطة اللام فيكون النتيجة في قولنا كل جسم مؤلف ولا نسلم ان الحد
الاوسط يجب تكرره من غير زيادة ونقصان بل تكرره بالزيادة والنقص لا يخل
بالانتاج مثال بطريق الزيادة ما مر ومثال النقصان زيد اخو عمرو وعمرو رئيس البلد ينتج زيد
اخو رئيس البلد وكذا ا لب وب م وم لج ينتج ا لج وهذا وان
كان خلاف المشهور لكن حققه بعض تلامذة العلامة الطوسي وصنف فيه رسالة واظنه
قد اخذه من استاذه بل ذكر الامام في شرح الاشارات وصاحب الكشف المثال الثاني
واعترض عليه اما اولا فلان الحد والذي فرضه هو عدم مطابقة المثال للممثل له واقع على هذا

المتعدد اذ الاكبر وهو المؤلف على هذا التقدير ليس ثابتا للعالم فكيف يكون الاوسط علة لثبوته
واما ثانيا فلان القوم قد بينوا وجوب تكرر الاوسط علة لثبوته واما ثالثا فلان القوم
قد بينوا وجوب تكرر الاوسط في القياس بدلائل واضحة مشهورة لا ينبغي ان يشك فيها فان اراد
بيان وجوب تكرر الوسط طلب هذه الدلائل فليرجع الى الكتب المنطقية فانها مذكورة فيها مفصلا
وان اراد اثبات قياس مغاير لما اثبت القوم لا يكون الوسط فيه مكررا فلا يثبت ذلك بمنع وجوب
تكرر الاوسط بل عليه ان يجوزه ويبين انتاجه بوجه كلي ولا يكفي في ذلك ايراد الانتاج في بعض الامثلة
لاحتمال ان يكون معنا آخر لا يكون كذلك ثم بعد ذلك لا يجوز كلام القوم عليه الا اذا اثبت انهم
المنكروا هذا القياس وليس كذلك اقول لانم ان المؤلف غير ثابت للعالم بل هو ثابت له بجزئه وهو
ذو هو نفس ثابت له بجزئه هو فيكون الوسط بثبوت الاصغر وثبوت الاكبر له على هذا النحو علة
لثبوت الاكبر للاصغر بهذا النحو وذلك ظاهر لمن له ادنى فطانة واما ان القوم بينوا وجوب تكرر
الاوسط في القياس فلانم انهم ادعوا تكرره من غير زيادة ونقصان كيف ولا بد من الدليل لانه
اذا حوفظ في صورة الزيادة والنقصان حذف المتكرر ونقل الحكم الى الاصغر بالنحو الذي ثبت للاوسط
لا تتخلف الانتاج قطعا مثلا اذا قلت هذا الكتاب مصنف زيد وزيد رجل كذا ينتج هذا الكتاب مصنف
رجل كذا وقس عليه جميع المواد مع انه فطن مع الشرايط وقد بينوا ذكر المتاخرون المحققون
قال مصنف كتاب الانوار الالهية واظنه صاحب العقلي ايضا في اللمعة الثانية في القياس
بعد العبارة والاقتراني اما غير متكرر الوسط كقياس المساواة ان لزم لذاته مساو لما مساو
له وبالغير كما في قولنا ا ب و ب ج و كما ملزوم لب و ب ملزوم لج اذ يلزمه لذاته ا ملزوم ملزوم
ج وبالغير ا ملزوم لج فان شرائط هذه قليلة وهي بالنسبة الى ما يلزمها بالغير انفع في العلوم
وقد رايت في بعض مصنفات الخونجي تفصيلا ذكر بل ذكر الامام في شرح الاشارات ان قولنا ا
مساو لب و ب مساو لج ينتج بان ا مساو لج و ب فالرجوع بكتب المنطقية شهد بما ذكرناه
اشارا انا ازيد لما او ردعليه لا يخفى على احد له الفطنة فضلا عمن شرح هذا التحرير قوله علية عدم
العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج قبل غير مسلم اذ الخارج كما يقع ظرفا للوجود يقع
ظرفا للعدم ومرجع العلية الى صفة ما كما عرفت ومن الجائز ان يكون احد الامرين اعني بالا
نعدام في الخارج من الآخر قوله اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه ان اراد بالتحقق
الوجود فقط فلانم ان انعدام المانع في الخارج قد يكون علة ومسلما وان اراد بالتحقق في الخارج
الوقوع فيه سواء كان الواقع موجودا او معدوما وعدم العلة وعدم المعلول معدوما فيه
فيكونان ما نحن فيه من حيث الانعدام قوله قد عرفت ان تخصيص الحكم بالعدم الخارجي في هذا المقام لا وجه له فان العدم

لانه

ور

الذهني ايضا كذلك اذ كما ان انتفاء علة الوجود المعلول في الخارج علة لانتفاء المعلول في الخارج
كذلك انتفاء وجوده الذهني علة لوجوده الذهني وكما ان عدم المعلول في الخارج يجب وجوده في
الذهن اي يجب العلم به علة لعدم العلة في الخارج يجب العلم به كذلك عدم المعلول في الذهن يجب العلم به
علة لعدم العلة في الذهن كذلك فانا من علم ان المعلول غير موجود في الذهن يعلم قطعا ان العلة
قطعا غير موجودة فيه وهو برهان اني كما ان الاول برهان لمي ثم لا معنى لتوقع الشيء في الخارج
من حيث الانعدام لان الوقوع هو الثبوت او ما يستلزمه فلا يتاتى الا في الشيء المعدوم في الخارج
واقع فيه والا لكان زيد المعدوم في البيت واقعا بل كان شريك الباري واقعا في الخارج تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا وكيف ينسب الشيء الى الشيء بالوقوع باعتبار انه معدوم فيه وهل هذا
الا كما يقال اجتماع النقيضين واقع في الخارج بمعنى انه منتف وهل هذا بين الوقوع في الخارج والثبوت
فيه فرق في المآل كيف ومضمون القضية السالبة هو اللاوقوع دون وقوع السلب وتسمية الحكم
الوارد عليها بالانتزاع دون الايقاع ثم قيد فان قلت اذا كان انعدام العلة في الخارج متصفا
بالعلية فيه يلزم وجوده هناك لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما سبق ولا معنى
للثبوت الا الوجود قلت ما سبق من ان ثبوت الصفة الوجودية فرع ثبوت المثبت له دون العدم
العلة صفة وجودية بل هو بحيث اذا تحقق بينه وبين عدم المعلول يحكم بثبوت عدم المعلول
به ومرجع هذه الحيثية الى مضمون قضية شرطية ولا يلزم من صدقها وجود الحيثية فتامل اقول
اتصاف مضمون القضية الشرطية الذي هو مرجع الحيثية كاف في لزوم وجود الموصوف اذ المراد
بالثبوت هنا ما لا يكون السلب داخلا فيه اذ المراد بالثبوت هنا ما لا يكون السلب جزء مضمون
الشرطية كذلك على ان نقول في هذا الكلام سوء ~~الاعتبارين فتامل ثم انا قد ذكرت اعتبار الخارج~~
فانه قد يكون قيدا للموضوع وقد يكون قيد النسبة ومنشأ الشبهة عدم الفرق بين
الاعتبارين فتامل ثم انا قد ذكرت في شرح كلام الشارح ان علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن
ان يكون في الخارج اي لا يمكن ان يكون عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج ولانه
يكون علة لعدم المعلول في الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرف الاتصاف بالعلية وذكر بعض
الاجلة انه قد فيه فيما ذكره نظر حيث قال لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع
تحققه فيه بان الاعدام قد يكون عللا للموجودات في الخارج كعدم المعد وارتفاع المانع مع انه
يمكن ان يكون مراده بالعلية علية الفاعلية اذ لو كان عدم العلة علة لوجود عدم المعلول
في الخارج لكان علة فاعلية للاستفادة المعلول على حده ولا يمكن ان يكون غير
الفاعل كذلك لا يحكم المنافقة والمعترض عليه بانه فيه بحث اما في التغير فلان الكلام في علية

افول

عدم العلة لانعدام المعلول لانه علية لوجود عدم المعلول كما فى ثم دعوى العروض ان كان
فى اتصاف علية العدم لوجود المعلول فذكرها لا نزاع لاحد فيه اذ فلا يقول احد بان انعدام
العلية علة لانه يوجب عدم المعلول فى الذهن او فى الخارج وان كان فى اتصاف علية لانعدام
المعلول فى الخارج فغير مسموع اذ العقل كما يحكم بانه وجد العلية فى الخارج وجد المعلول فيه فيستدل به كذلك على ان
علية وجود العلة لوجود المعلول فى الخارج كذلك يحكم بانه عدم العلة فى الخارج فعدم المعلول فيه ويصح ان يستدل
بذلك على ان علية انعدام العلة لانعدام المعلول فى الخارج ولا يندفع المنع بحمل العلة على الخفى على الاحتمال ان يكون
فالدليل عدم مدعاه ومن يتفق ذكر فعلية البيان **اقول** فى هذا السؤال انه لا فرق من عدم العلة وعدم المعلول اقول
فى ان علية كل منهما للآخر ليس بحسب الوجود الخارجى لان العلية بحسب الوجود الخارجى يستلزم وجود العلة
فى الخارج فذكره مبنى على اتحاد التفسير بين اما ان يريد بالعلية بحسب الخارج ان يكون علة لوجود المعلول فى
الخارج واما ان يريد به كون العلة متصفة بالعلية فى الخارج وانتفاء علية عدم العلة لعدم المعلول
بحسب الخارج على التفسير بديهى لا يستريب فيه فلا يجدى المناقشة المذكورة لان انتفاء علية عدم العلة
لعدم المعلول بحسب الخارج بالمعنى الاول بديهى اولى اذ لا وجود لعدم المعلول فى الخارج وبالمعنى الثانى
ايضا بديهى وان احتاج الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة لان اتصاف الاتصاف بالعلية فى الخارج بهذا
المعنى يستلزم وجود الموصوف فى الخارج ووجود عدم العلة فى الخارج محال بديهة وما ذكره من ان الكلام
فى علية عدم العلة لعدم المعلول لا فى علية لوجود عدم المعلول لا يحسم مادة الشبهة لان اتصاف العدمين
بالعلية والمعلولية لا يكون بحسب الخارج بل بحسب الذهن وسلم تمامه فى دفع الشبهة كان جوابا ولا يقدح فى تقرير الشبهة
على هذا الوجه اذ اساس بناء الشبهة على ان العدمين منتفيان فى الخارج فيكون اتصافهما بالعلية والمعلولية
بحسب الوجود الذهنى فلا فرق بين علية عدم العلة وعلية عدم المعلول ويكون جوابه بيان الفرق بوجه آخر
وملاحظة الجواب فى توجيه السؤال على هذا الوجه اذ اخذ العلية مع الفاعلية يندفع المناقشة المذكورة رأسا
لان كون العدم علة فاعلية لامر موجود محال وهذا ناظر الى التقرير الاول واتصاف العدم فى الخارج بها مرجعه ان
يكون الخارج ظرف الاتصاف محال مع العلية وهذا ناظر الى التوجيه الثانى **قوله** من غير ان يكون قوله
لاحد الموجودين مدخل فيه فان قلت هذا التفسير بظاهره يقتضى ان لا يكون شيء من لوازم الماهية
امورا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع لحصولها بلا ريبة فاللوازم التى
لا يكون لوجود الماهية مدخل فيها لا يكون موجودة قطعا قلت الظاهر ان لوازم الماهية
امور عقلية انتزاعية يكون عروضها للماهية بحسب الاعتبار الذهنى كما صرح الاشارة
اليه لا انها امور موجودة مع الماهية بالفعل بل الماهية يقتضى حصولها معها بضرب من التعقل
وفعليتها لو كانت فانما يكون من اسباب آخر ثم فى تفسير قول الشارح من غير ان يكون لاحد
الوجودين

الوجودين مدخل فيه اى لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان لوجودها
مطلقا مدخل فى العروض انما لم يوجد نحو من انحاء الوجود لم يثبت له شيء وهذا امر معلوم
من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير
ان لا يكون شيء من لوازمها معها بالفعل وحصولها بالفعل من اسباب اخرى وكانه اراد
لازم الماهية ما لا يكون مدخل فيها لوجودها اصلا وليت شعرى بعد ان يكون لازم الماهية ما تصوره
كيف يلزم عدم حصول اللوازم اى اللازم على هذا التقرير ايضا عدم حصولها ما لم يحصل الماهية
لا عدم حصولها بالفعل مطلقا ثم جوابه يقتضى ان يكون جميع العوارض لوازم الماهية لان الماهية
يستلزم الاتصاف بها بالتعقل وفيه بحث من وجوه منها ان كلام المحشى على تقرير التفسير المذكور
حيث قال يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل وغاية
ما ذكره هذا القائل انه يوجد لوازم الماهية بتفسير آخر مذكور فى المختصرات لم يلزم ان لا يكون
امورا حاصلة بالفعل وحاول بذلك رد كلام المحشى حيث قال ومع ذلك توهم بعض ... فذلكه
غير موجه اذ لا تنافى بينهما على ان التفسير المذكور فى المختصرات منظور فيه لظهور ان الوجود المطلق فيه
فان وجود الماهية ليس محللا بنفسه لان لوازم الماهية انما يكون معللة بوجودها لو كانت امورا
حاصلة بالفعل معها فى نفس الامر اما ان كانت امورا انتزاعية عارضة لها بحسب الاعتبار الذهنى
بالمعنى الذى حررناه لا بحسب نفس الامر فالظاهر انه ليس لوجود الماهية مدخل فيها اذ الماهية بهذا الاعتبار
ماخوذة بذاتها مجردة عن الوجود والعدم لكن الظاهر كما مر غير مرة ان لوازم الماهية من الامور
العقلية الانتزاعية فاختلاف التفسيرين مبنى على هذين الاحتمالين لا ان مرادهما واحد كما ظنه
هذا القائل ومنها ان المحشى لم يحكم بعدم فعلية لوازم الماهية مطلقا كما حسب بل حكم بانها ليست حاصلة
بالفعل بالماهية على تقدير ان لا يكون لوجود الماهية مدخل فيها وفعليتها انما يكون من اسباب اخرى
وذلك لظهور ان الماهية ما لم يكن نفسها حاصلة بالفعل الا بالوجود فما هو مقتضاها ايضا لا يكون
حاصلا بالفعل الا به فاذن يكون حصولها بالفعل بسبب آخر وان كان حاصلا عند حصول
الماهية ومنها ان لا لزم ان جوابه يقتضى ان يكون العارض لازما وانما يقتضى ذلك لو كان ما ذكر فيه
تعريفا للازم وليس كذلك بل هو حكم من احكامه ومن الجائز ان يكون اللوازم والعوارض مشتركين
فى بعض الاحكام **اقول** اما الوجه الاول فلا وجه له اذ الكلام فى ان هذا التفسير بعينه ما نقله اقول
بل ليس له الانفراد وعبارته اثبات ويرادى على ذلك كيف لا ولو كان معناه ما حمله
عليه لكان الظاهر ان يقول ما ليس لوجودها فيه مدخل ولم يحتج الى ذكر احد الوجودين ولكان
قسمة اللوازم الى الثلثة بغير حاجة لتحقق قسم آخر وهو لوازم الوجود المطلق اذ يكون فى

يحصلها ان اللوازم الوجود المطلق ان يكون تحصلها ان اللوازم اما لوازم الماهية من غير
اعتبار وجودها اصلا او لوازمها باعتبار الوجود الخارجي لخصوصها ولوازمها باعتبار حصول
الوجود الذهني ومثل هذا لا يجاد بعيد رعاية فضلا عن فاصل فغوله غاية ما ذكره
هذا القائل لحصر بعد ثم ما اورده على التغيير ليس بشيء لانه انما يتوجه لو ثبت ان الوجود
المطلق من لوازم الماهية وهو غير مسلم بل اللازم ما يمتنع انفكاك الشيء عنه في الوجود اما مطلق
او في نحو خاص من الوجود فاللوازم هي ما يمتنع الماهيات الموجودة كيف وقد صرحوا بان
لوازم الماهية معلولة ولا يجوز كون الوجود معلولا للماهية كما حقق في موضعه ومن البين
انه لو كان الوجود من لوازم الماهية ولوازم الماهية على ما ذهب اليه هذا المحشي ما يكون منشأ
للماهية لكان الماهية علة لوجودها وهو باطل وكون لوازم الماهية امورا انتزاعية لا يقتضي
انها لا يكون لوجود الماهية مدخل فيها فان الوجود وغيرها من الامور الانتزاعية في الماهية
في اتصافها بها اوفي الاتحاد مع المنتزع منها ما ثبت قسمة الى فاعل كما يشهد به البديهة لكن الماهية
لا يجوز ان يكون فاعلة لوجودها وان جاز كونها علة لغيرها من الاوصاف كما حقق في الاشارات
والشفاء وغيرهما واما الوجه الثاني فسقوطه ظاهر اما اولا فلانه مدار على ان يكون لازم الماهية
ما يكون مساوية الماهية بعد ان حصلت وجودها كما حسبه وهو غير مسلم كما عرفت ثم على هذا التقدير
ايضا لا وجه للسؤال اصلا لان كون تلك اللوازم مستندة الى نفس الماهية لا الى علة لا يمنع عدم فعلية
اللازم فيقال بلزوم ان لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل كما ذكره في السؤال ثم يجاب بالجواب
المذكور والتخصيص بعدم حصولها من الماهية لا يستدعي لان هذه التقييد ان كان مرادا في السؤال
ففيه الاعراض عما عدم استعمار اللفظة لا وجه السؤال اذ على هذا التقدير لا يكون الامر الا
كما ذكر ضرورة ان تحقق المعلول في تحقق العلة والامور رفيه وان لم يكن مرادا في السؤال
فان السؤال اخفى وعدم توجهه اظهر واما الوجه الثالث فسقوطه اظهر كان ما ذكره بان
التغيير الاقسام الثلثة للوازم من المنوف به فانا نجد تغيير كلام الشارح على ما ذكره فكيف لا
يكون توجيها بل كلما من احكامه مع عدم مسوح توجيهه على هذا التقريب ثم انت خبير بان الايراد
الذي ذكره انما هو على التوجيه فلو كان ما ذكر في الجواب فكيف من احكامه لم يندفع الايراد على
التوجيه اذ يكون حاصله ان اللازم للماهية فكيف لا يرد هذا الايراد عليه ومن البين
انه لا يرتبط بالايراد المذكور فضلا عن ان يكون جوابا عنه قوله وعدم العلة بالقياس
الى عدم المعلول من هذا القبيل قيل لا اشتباه في ان عدم العلة قد يحصل في الذهن بان يتصور
وقد يحصل بان يصدق بانه معدوم وليس شيء منها مستلزما بالتصديق لحصول عدم المعلول في

ثم اذا كان الثاني مقرونا بالتصديق بالعلية كان مستلزما للتصديق بان المعلول معدوم
فلا يكون علية عدم العلة من لوازم الماهية واوردت عليه ان لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه
عن الماهية في الوجود مطلقا بمعنى انه يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم منه ان يكون
تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا يرى ان الزوجية لازم لماهية الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة
تعقلها وكذا تساوي الزوايا القائمتين بالنسبة الى المثلث فانه في ما نحن فيه ان علية عدم العلة ليس
من لوازم الماهية لانه قد يتصور عدم العلة وقد يصدق بتحققها ولا يلزم في الحصول بين العلم بعدم المعلول
الا اذا كان الثاني مقرونا بالتصديق بالعلية ومنشؤه عدم انفكاك معنى لازم الماهية فانه ما اشير اليه
ما لا ينفك الماهية في وجودها عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك الوجود او لا كما ان لازم
الوجود الخارجي ما لا ينفك الماهية في وجودها الخارجي عن الاتصاف به سواء كان موجودا في الخارج
او لا كالثبوت والانقطاع فانهما لازمان للجسم بحسب الوجود الخارجي مع عدم وجودهما فيه والمعترض عليه بان
الايجاد ان علية عدم العلة لعدم المعلول لو كانت لازمة لماهيته فاذا وجد عدم العلة في الذهن كان
متصفا بالعلية لعدم المعلول هناك وذلك مستلزم لتحقق عدم المعلول مع العلة المتصفة بالعلية لكن
يوجد عدم العلة في الذهن تصورا وتصديقا بدون عدم المعلول فلا يكون علية له لازما لماهيته
ولا يندفع ذلك بما ذكر من ان المعنى بلازم الماهية ما يمتنع وجودها بدون الاتصاف به بل يتجه به
السؤال حيث يصح ان يجعل ذلك دليلا على الملازمة المذكورة فيه ولا يلزم من كون الزوجية لازما
لماهية الاربعة ولا من كون التساوي للقائمتين لازما لماهية المثلث ان يكون علية عدم المعلول لازما
لماهية عدم العلة فالسؤال باق بحاله فيما ذكره وما نسب الى المعترض المذكور من انه قال قد يتصور
عدم العلة ويصدق بعدمها ولا يلزم في الحصول بين العلم بعدم المعلول واورد عليه ان العلم بلازم
الماهية غير لازم فيه بالضرورة فانه قال ان عدم العلة قد يحصل في الذهن بان يتصور وقد يحصل بان
بان يصدق بانه معدوم وليس شيء منهما لحصول عدم المعلول فيه ولم يقل مستلزما لحصول العلم
بعدم المعلول فهذا الكلام سهو منه يدل عليه انه قد يحصل عدم العلة في الذهن بان يتصور وليس
ذلك مستلزما لحصول عدم المعلول فيه وهذه الدعوى ظاهرة جدا اذ لا يرتاب عاقل في انه كلما تصور عدم
العلة في الذهن فكذا لكان اذا حصل عدم العلة بان يصدق بانه معدوم بدون التصديق بالعلية
فاسد لان الفاضل المذكور يدعي ان عدم المعلول ليس من لوازم عدم العلة حتى يلزم انفكاك هذا
عن ذاك لانه مبني على انفكاك العلم بالمعلول عن العلم بالعلة كما نقله عنه وحكم بينهما وفي اوله
لا يذهب على انسان وجود الشيء هو العلم به فاذ كون ان قد يوجد عدم العلة في الذهن تصورا
وتصديقا بدون وجود عدم المعلول فيه بعينه القول بانه قد يعلم عدم العلة تصورا وتصديقا

بدون العلم بعدم المعلول في نفس الامر صحيح والشكال فيه بلا مرية وينبغي ان يذكر مع ان لازم الماهية لا يلزم
ان يكون وجوده في الذهن مستلزما لوجود ذلك اللازم فيه ووجوده في الذهن مستلزما لوجوده
فيه الا يرى ان الزوجية لازم الماهية الاربعة بل علة لها لازم لماهيتها مع ان الاربعة يوجد في الذهن
بدون وجود الزوجية فيه وماهية المثلث مستلزمة لتساوي المذكور مع انه يتخلف عنها في الوجود
الذهني فحصل الجواب منع الملازمة التي ادعاها المعترض مستندا الى السندين المذكورين بل الحق انه انما
يلزم عدم تخلف اللازم عن الملزوم في الوجود الذهني اذا كان اللازم لازما بينا ولا يلزم ان يكون
لازم الماهية بينا كما في المثال المذكور فلم لا يجوز ان يكون عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة وكذا
علية لعدم المعلول لازما لماهية غير بين اصلا لا بمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم فلا يلزم من تصور
عدم العلة تصوره ولا من مجرد التصديق بعدم العلة التصديق به لا في الواقع كما ان تساوي
الزوايا للقائمتين وعليه ذلك التساوي لازم لماهية المثلث مع انه ينفك عنها في الوجود الذهني تصورا
وتصديقا وكان الاولى في الحلة وعليه ذلك الا [illegible] لازم لماهية الامكان مع انه يتخلف عنها في
التصور والتصديق اما في التصور فظاهر واما في التصديق فلتوقفه على ان احد طرفي الممكن لا يكون
اولى به لذاته ثم لا يخفى انه قد شاع بين القوم ان الاوسط في برهان اللمي علة في الخارج والذهن
معا ومرادهم بذلك ان نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر على الوجه المقرر المفصل علة للنسبة بين الاكبر
والاصغر بحسب نفس الامر وبحسب الوجود الذهني معا يعني ان صدق النسبة الاولى في الواقع علة لصدق الثانية
وحصولها في الذهن ايضا علة لحصول الثانية وكون العلية بهذا المعنى لازما لماهية عدم العلة بالنسبة
الى عدم المعلول لا يستلزم ان يكون وجود عدم العلة في الذهن على اي نحو كان مستلزما لوجود
عدم المعلول فيه حتى يورد عليه انه قد يوجد عدم العلة في الذهن تصورا او تصديقا بدون عدم المعلول
فلا يكون علة له لازما لماهيته فظهر ان هذا الكلام من هذا الفاضل صدر [illegible] في كلامه قوله والمراد بالعلة
في نفس الامر ما يكون ثبوت العلية فيه نفس ذات العلة ذكرت في الحواشي ان اطلاق الخارجي على هذا المعنى
بل اطلاق نفس الامر [illegible] فضلا عن ان يكون كثير اشيعا فان اتصاف الماهية بلوازم الوجود
الخارجي وكذا بلوازم الوجود الذهني اتصاف بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء [illegible] في
توجيه كلام المحشي والوجه في الجواب ان يقال الفرق ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول
بالذات ووجوده في الذهن شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم على عدم
العلة بالذات بل انما يتصف بالذات ووجوده في الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة في الذهن
فان العقل يحكم بالترتيب ههنا بين العدمين فيقول عدم العلة فعدم المعلول فههنا بالترتيب
بين وجودي العدمين في الذهن فيقول وجد عدم العلة في الذهن فوجد عدم المعلول فيه

قول

فالوجود

في الاول

فالوجود الذهني شرط للاتصاف بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان يقال عدم العلة
فعدم المعلول فعلم بهذا تفصيل قول المحشي وان جاز في الذهن ان يحكم بكون المعلول علة لعدم العلة
بحسب اتصافه بالوجود الذهني الى ان لا يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة لاتصاف الثاني
به كما سبق ويمكن ان يقال ان التقدم لعدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده في نفس الامر
يعني ملاحظة ان وجوده فيه لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج لوقف [illegible]
بحسب ذلك الوجود وتقدم المعلول على العلة من حيث خصوص الوجود الذهني فقط فظهر الفرق ويمكن
توجيه كلام الشارح بذلك بان يقال ما يكون علة باعتبار الوجود الخارجي في نفس الامر مع قطع
عن خصوص الوجود الذهني انما يكون ثبوت العلية فيه نفس ذات العلة فيكون قوله
والمراد بالعلة في نفس الامر اعم من قبيل التفسير باللازم للتعيين ولا يكون في هذا تفسير نفس الامر بهذا
المعنى وفيه نظر لان المقدمة المذكورة ممنوعة وبعد ذلك في كلامه كدر لانه جعل علية عدم
المعلول بالنسبة الى عدم العلة من لوازم الوجود الذهني لعدم المعلول وذلك يقتضي ان يكون
الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول لا ان يكون الموصوف بها وجوده الذهني فان لوازم الوجود
الذهني ما يتصف بها الماهية نفسها بشرط وجودها في الذهن كالكلية والجزئية لا ما هو وصف الوجود
وليس الامر في عدم المعلول كذلك عنده كما صرح به في اول البحث و [illegible] تقييد اللوازم في هذا المقام
وقد [illegible] فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره من الفرق وحسبان المذكورتين في كلام الشارح مع ان حكم العقل
بانه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه يكون دالا على علية وجود عدم المعلول لوجود
عدم العلة وتقدمه عليه وهو غير مسلم اذ الحكم المذكور يدل على علية المعلوم الموجود للموجود [illegible]
وتقدمه عليه لا على علية وجوده لوجوده وتقدم الوجود على الوجود الا يرى ان حكم العقل
بانه وجد العلة فوجد المعلول يدل على علية العلة للمعلول وتقدمه عليه لا على علية وجود العلة
لوجود المعلول فالترتيب في ذكر ان قولك وجد بدل على كيفية الوجود لا على كيفية الوجود فانه امر
محتمل للنزاع كما حققنا في موضعه واما ثانيا فلان ما اورد على توجيه الشارح من ان اطلاق الخارجي
على هذا المعنى غير متعارف يرد على توجيهه ايضا وهو ظاهر واما ثالثا فلان ما ادعاه من ان عدم
العلة لو كان موجودا في الخارج لوقف الكلام [illegible] ما يجب ذلك لو وجد على عدم المعلول دون
العكس غير مسلم فان ذلك غير بين ولا مبين واما رابعا فلان قوله وجوده في الذهن شرط
للاتصاف غير مسلم اذ لو كان الوجود الذهني لعدم العلة شرطا لاتصافه بالعلية لعدم المعلول لكان
حينئذ اذا لم يوجد عدم العلة في الذهن لم يكن متصفا بالعلية وح لم يجب عدم المعلول بل لا يجب وهو باطل
لا في كل واحد من طرفي الممكن ووجوده السبب كما حققنا في موضعه قوله مدار الفرق ما يفهم [illegible]

اقول

الى ان العقل يحكم في صورة عدم العلة بتقدم نفس العدم على عدم المعلول وفي العكس انما يحكم بتقدم الوجود
الذهني للمعلول على الوجود الذهني لعدم العلة ففي الاول يحكم بترتب العدم على العدم وفي الثانية بترتب
العلم على العلم ولهذا نقول في الاول عدم العلة فعدم المعلول وفي الثانية وجد عدم المعلول اي علم فوجد
العلة فهذا ان علم فالحكم المذكور انما يدل على علية العلم للعلم لا على علية المعلوم للمعلول وكيف يتوهم ان ذلك
يدل على علية عدم المعلول لعدم العلة والحكم بانه وجد شيء فوجد آخر انما يدل على علية الوجود للوجود
اذا لم يكن الوجود معتبرا لخصوص الذهن اذ على تقدير التقييد به لا يدل عليه فان المعلول بالنسبة الى العلة
متقدم بحسب الوجود الذهني الذي هو العلم مع انه ليس علة له اصلا ولو كان الامر كما تخيله لكان البرهان
منحصرا في الاني دون اللمي لان الثبوت محله ومدار الكلام ان الثبوت مصرح به في الشبهة ولا اعتبار عليه
كما ذكر من الرد لنوع الاسرار التي لا يمكن اظهارها فان قولكم وجد يدل على ثبوت الوجود للموضوع
او ثبوت الذي من الوجود وبالجملة القضية الموجبة تدل على ثبوت النسبة كما ان السالبة تدل على انتفائها
والامر الانتزاعي موجود في نفس الامر كما عرفت مرارا واطلاق الحمل على نفس الارتباط اما الاطلاق على ما
يكون منشأ الاتصاف في نفس المعلوم حتى لا يشمل العوارض التي منشأ الاتصاف بها خصوص الوجود الذهني
او خصوص الوجود الخارجي كما في الثاني فغير معهود اصلا وهو ظاهر ومنع الملازمة المذكورة
مكابرة فان العقل يحكم بان عدم العلة يجب تحققه في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني او الخارجي
فاذا فرض تحققه في نفس الامر يحكم العقل بعد اتصاف العلة بالعدم في نفس الامر كان علة لاتصاف المعلول به في نفس
الامر سواء كان الاتصاف في نفس الامر بحسب الوجود في الخارج او غيره وكون الوجود الذهني الذي هو
قسم من الوجود في نفس الامر شرطا للاتصاف انما يستلزم انه لو لم يكن له وجود في هذا الظرف لم يتصف
بالعلية اذ ليس له وجود في الخارج فاذا لم يكن له وجود في الذهن لم يكن موجودا في نفس
الامر فلا يتصف بالعلية وغيرها من الصفات الثبوتية واللازم من ذلك ان لا يكون عدم العلة
علة لعدم المعلول على تقدير عدم تحققه في نفس الامر وهذا حق لكنه غير مضر لما تقرر ان ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له **قوله** بقي الكلام الى قال في الحواشي اطلاق الوجود والعدم على الثبوت
والسلب … مشهورة في علم المنطق … على … فالاجدر فيه
تغييرها ولا يتغير البحث … ان المص ذكر … المنطقيين في هذا
الكتاب كالموالي الثلث ومباحث الجنس والفصل وغيرها واخرج عليه بان … ان
يتوارد على الوجود والعدم على الايجاب والسلب لم يكن … للبحث فان البحث ههنا في
الوجود والعدم بمعناهما المتبادر منهما واذا خرج على التحقق والانتفاء كما قال ان
كان ان في المسئلة … المنطق … مناسبة للبحث ولو حملا على الايجاب والسلب

فعله

فعله سائر الشراح كان ان … مسئلة جنبية في المنطق غير مناسبة للبحث ووجود المسئلتين
متغاير بان كما لا يخفى انما حمله الشراح على الثبوت والسلب اعني تحقق النسبة ولا تحققها اللذين هما جزء
الموجبة والسالبة كما اشرت اليه بقولي على الثبوت والسلب اعني الايجاب والسلب اللذين هما في
التصديق كما مر ولا شك ان الثبوت والانتفاء بهذا المعنى من افراد المعنى المتبادر فاذا حمل على
ذلك كان اثبات المسئلة منطقية لها فائدة معتد بها واذا حمل على ما ذكره الشارح كان اثبات
المسئلة لا تعارف البحث منه لعله جدوا اذا فان النسبة بين المفردين على هذا الوجه فلم يعتبرها
القوم كما صرحوا به ومع ذلك فهي معلومة بالقياس الى الحقيقة ولذلك لم يلتفت القوم الى البحث عنها
فلو حمل على ذلك كان اثبات المسئلة منطقية غير ملتفت اليها غير منتفع فائدتها معتدا بها واذا حمل
على ما ذكره الشارح كان اثبات المسئلة منطقية ملتفت اليها التي هي البيان معتبرة فائدة
معتد بها ولا يلزم ان وجود المسئلتين متغايرتان كيف ولم يلتفت القوم الى الثانية ولم يعتبروها
فضلا عن ذكرهم عدم افادتها فائدة معتدا بها **قوله** فان وجود الشيء اما ان يكون لنفسه او لغيره
المتبادر من قوله اولا ان لا يكون الوجود بمعنى ذكر الشيء بل يكون له وهذا احسن كما صرح
في موضعه فالاولى ان يقال وجود الشيء اما ان يكون محمولا بسيطا اولا والثاني النفي والاول الخ
اقول تبادر المعنى الذي ذكره غير مسلم فان ما لا يكون محمولا بغير ذكر الشيء اعم من ان يكون محمولا
بذكر الشيء او غير محمول والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلث ولعله انما اختار هذه العبارة
ليصح التقسيم على المذهبين فانه لم يثبت عند بعض الوجود الواجب بعينه فاختار عبارة يصح على
المذهبين قوله المص واذا عد الوجود او جعل رابطة قيل في هذا الكلام اشارة الى فائدة جليلة وهي ان
المعنى الاسمي المستقل بالمفهومية والمعنى الحرفي غير المستقل بها واحد بحسب الذات فان المعنى الواحد كالوجود
اذا جعل محمولا كان معنى اسميا مستقلا بالمفهومية واذا جعل رابطة بين الموضوع والمحمول ومرآة
لتعرف حالهما كان معنى حرفيا غير مستقل بها وظاهر عبارة الشرح يدل على انهما متغايران بالذات
والا ولم اول العبارة او ابدل الكتاب … عليه فقد علم بان ما سماه فائدة جليلة يستفاد من كلام
المعترض وبان ظاهر عبارة الشرح خلافه وكلا الحكمين ممنوع اما الاول فلان جعل الوجود
مرة رابطة لا يدل على ان الوجود في الحالين معنى واحد بالذات لانه طبيعة عامة واذا نسب
ما تحته الى الطبيعة فقد يكون احدى النسبتين باعتبار قسم منه والاخرى باعتبار قسم آخر بل هو
الظاهر كقولك الحيوان قد يكون ناطقا وقد يكون صاهلا والاسم قد يكون معربا وقد يكون
مبنيا الى غير ذلك من الامثلة واما الثاني فلان قوله اي الوجود بمعنى فسمي به يدل على ان القسم
الذي هو وجود الشيء لغيره قد يكون رابطة فهذا المعنى قد لوحظ اولا مع وجه الاستقلال

وعبر عنه بالاسم وحكم عليه ثانيا بانه يكون رابطة فظهر من ذكر ان المعنى الواحد بالذات
قد يكون معنى اسميا وقد يكون معنى حرفيا وذكر ما ادعى انه مستنبط من كلام المحقق وغير خفي
انه لا خفاء في ان هذا الوجه وهو جعله رابطة فكل متعلقات بمفهوم الموجود لا بافراده وهذا
المفهوم معنى واحد فاذا جعلت تارة محمولا وتارة رابطة ظهر انهما بحيثيات واحد بالذات بخلاف
الفصل والنطق فانهما متعلقان بافراد الجنس وهي امور كثيرة بعضها حيوان وبعضها آخر
ناطق فلا يصح قياس هذا على ذلك وكذا الاداة والابناء يتعلقان بافراد الاسم لا بمفهومه وذكر
ظاهر ولان ان مفهوم وجود الشيء لغيره بمعنى الرابطة ملاحظا معه وجه الاستقلال بل مفهوم مركب
يصدق على الرابطة ويمتنع ان يكون نفسه رابطة ثم ان مفهوم ما يدل على معنى في غيره يصدق على
الحروف يمتنع ان يكون نفسه حرفا بل يمتنع ان يكون نفسه كلمة ولا يلزم من ذكر ان يكون متحدين بالذات
فان المعنى بالآلي والذات ان يكون هناك معنى واحد كالوجود يصدق عليه تارة انه اسم وتارة
انه رابطة وليس مفهوم وجود الشيء لغيره ولا ما صدق هو عليه من هذا القبيل اما مفهومه
فلا يصدق عليه الاسم ولا انه رابطة واما ما صدق هو عليه فهو يصدق عليه الرابطة ولا
يصدق عليه الاسم اقول قد صرح الشارح بان الحكم الحدوثي الحملي رابطة متعلقات بمفهوم الوجود
كما ينادي عليه عبارته لا فرق بين الشارح والسيد المذكور في هذا على ما صرح الشارح به عبارة المتن
عليه وبالجملة كون الحكم متعلقا بمفهوم الوجود لا بافراده غير مسلم لجواز ان يكون حكم
الشخصي كما ذكره الشارح وح لا فرق لم من البين ان مفهوم الوجود الشيء لغيره مفهوم
مستقل بالمفهومية فاذا عبر عنه بلفظ موضوع يكون اسما وقد حكم الشارح بانه رابطة ومعلوم
انه يكون آلة الملاحظة الغير فقد ظهر من كلامه ان المعنى المستقل بالمفهومية وغير المستقل
بها واحد بالذات وهو ما سماه فائدة جليلة وقد يمنع ان يكون مفهوم وجود الشيء
لغيره رابطة ان انه يمتنع ما دام مستقلا بالمفهومية فلا نسلم ذلك فانه اذا لوحظ لا بحسب
النسبة كان رابطة كما ان مفهوم الوجود كذلك فعلى هذا فظهر من كلام الشارح ان وجود
الشيء لغيره مفهوم مستقل قد يلاحظ بالنسبة وح يكون رابطة وذلك كرجعه الفائدة المذكورة
واذا اراد انه يمتنع مطلقا فممنوع وقوله المعنى بالآلي ان يكون هناك معنى واحد كالوجود
يصدق عليه تارة انه اسم والاخرى انه رابطة غلط لان المعنى لا يكون اسما كما صرح به في
اول هذا الكلام والصواب ان يقول انه يصدق عليه تارة انه معنى الاسم وكذا قوله واما ما
صدق هو عليه فهو يصدق عليه الرابطة ولا يصدق عليه الاسم لان الغرض لا يتوقف
على صدق كل اسم عليه بل على ان هناك معنى واحدا هو كون الشيء لغيره قد يلاحظ مستقلا

كما لو لوحظ هنا وعبر عنه بهذه العبارات التي هي اسم او نحوه فتعين الاسم اذ لا شك في ان في كون
هذه العبارات مركبا وقد يلاحظ على سبيل التبعية فيجعل رابطة قوله ونكل الرابطة اما الوجه
الاول فلان اراد بالرابطة النسبة المتصورة بين الموضوع والمحمول في جميع العقود بحال الاذعان
بها او الشك فيها وهي النسبة الحكمية المسماة بين بين فلا نم انها الوجود بمعنى الآلي والملاحظ
بين الطرفين رابطا بينهما حال الاذعان والشك ايضا فانكم تذعنون تارة بهذا ذاك وهو الحكم ايجابا
او ليس هذا ذاك وهو سلب الحكم ايجابا او تشكون انه هل هذا ذاك ام لا وهو التردد في الحكم ايجابا
وان اراد بها ما يربط الموضوع بالمحمول سوى النسبة المسماة بين بين فلم انه الوجود او
العدم لكن ذلك مختص بالهلية المركبة دون البسيطة اذ لا بد فيها بعد تصور الموضوع
او المحمول المربوطين بالآلي دون الحكمية هو النسبة الحكمية في اعتبار الوجود والعدم فيما
بينهما ليحصل الاذعان بها او الشك فيها بخلاف الهلية البسيطة اذ يكفي في الاذعان بها او الشك
فيها تصور الطرفين مربوطا بالآلي بالوجه المذكور ولا يجب ذكر الاعتبار الوجود والعدم
فيما بين طرفيها مثلا يقال بالفارسية في الهلية البسيطة زيد هست ونيست وفي الهلية المركبة
زيد نويسنده است زيد نويسنده نيست فلم يعتبر في الهلية البسيطة سوى الطرفين المربوطين
بالآلي دائرا آخر في الاذعان والمعتبر في المركبة سوى ما ذكر الوجود او العدم ولذلك سمي الاول
بسيطة والثانية مركبة واذا كان ذلك مختصا بالمركبة فلانم ان المحمول الذي هو الوجود اذا نسب
الى الموضوع لا بد له من رابطة الى الموضوع هو الآلي دون لا يجب في القضية ههنا فلوحظ المحمل
من البين وكون الوجود محمولا وقد ار اذا صيد الوجود رابطة بجزء الهلية البسيطة فالاولى
ما ذكره اقول التفرقة بين الهلية البسيطة والمركبة في الحكم المذكور بحكم يشهد الفطرة السليمة بعد
بفساده ولذلك لم يختلف اثنان من المنطقيين وعندهم في ان اجزاء القضية اما المحمول
او الموضوع والنسبة التامة الخبرية كما هو المذهب القدماء او الموضوع والمحمول والنسبة
الحكمية والوقوع واللاوقوع المدركين بالايقاع والانتزاع كما هو مذهب المتاخرين الذين
زادوا النسبة الحكمية متمسكين بفوت الشك كما حققه الاستاد في بعض المواضع وعلى
ما نقدم يكون اجزاء القضية في الهلية البسيطة اثنين وفي الهلية المركبة اربعة وهذا مما
لم يقل به احد ولا يقبله فطرة سليمة كيف واذا كان الحكم في البسيطة بالآلي وحدها وكان
ذلك كافيا في تحقق مضمون القضية في العقل كان كافيا في المركبة بان يكون الحكم فيها
ايضا بالآلي والموضوع والمحمول او بينهما بجانب اعتبار الوجود والعدم اذ لا فرق في ما بينهما
العقل بين الصورتين في هذا الحكم اذ كما يحكم العقل بالآلي والطرفين في زيد موجود كذلك

بحكم بانى دهما نى زيد قايم سما نبرذف على ان العقل يجزم بانها بان ما ثبت فى صورة الايجاب فهو
منفى فى صورة السلب فلا بد ان يكون الحكم فى الايجاب بوضع الاى دفى السلب برفعه لا ان يكون الحكم
فى الايجاب بنفس الاى دون السلب برفعه ثم على هذا التقدير ليس للفرق بين البسيطة والمركبة
وجه اصلا اذ كما يتعلق الحكم فى زيد موجود بنفس الاى دهما وفى زيد ليس بموجود بسلب الاى دهما
دون ملاحظة الوجود كذلك يتعلق بلا ان يقول الحكم فى زيد قايم بنفس الاى دهما وفى زيد ليس بقايم
بسلب الاى دهما من غير ملاحظة الوجود فان صح هذا فليصح ذلك وما ذكره من تسمية احديهما با
البسيطة والاخرى بالمركبة لا يجدى فان التسمية مبنية على توقف صدق الثانية على الاولى فقد يجرى
منه بجزء المركب من الجزء لا على تركيبها منها حقيقة ثم يخفى لا [?] البين ان الهلية البسيطة ليست جزءا
من الهلية المركبة اذ ليس معنى قولك زيد قايم ان زيدا موجود فى نفسه وقايم وكذا نك وكذلك الحكم
بقول العجم زيد هست وزيد نيست لا انا نقول لا يلزم ان يكون مفهوم قولهم هست نيست من لفظ
الوجود والعدم ومرادفهما فى سائر اللغات فذلك بالبديهة يحتاج الى الرابطة وان كان
ما نفهم من لفظ الوجود والمعدوم مع ما نفهم من الرابطة حتى يكون لفظ هست ونيست ههنا
بمعنى الوجود والمعدوم مع الرابطة فلا يكون هذه القضية مستغنية عن الرابطة غاية
الامر ان يكون المحمول ومعنى الرابطة فى القضية الملفوظة مذكورين بلفظ واحد فى هذه
اللغة وذلك ليس بغريب بحسب اللغة قوله وعلى التقديرين اى يكون النسبة السلبية
فالاث [?] الى الثانية اما على التقدير الثانى فظ واما على التقدير الاول فلما ذكر بعض المحققين
من انه اذا الحكم على امر بانتفائه لا يمكن ان [?] هذه القضية موجبة ولا بد من ان [?] سالبة لان
الايجاب يقتضى ثبوت الموضوع وصدق الحكم بانتفائه يقتضى عدم ثبوته ويلزم من
الايجاب فى هذه القضية اجتماع النقيضين ثبوت الموضوع ولا ثبوته قلت عليه فى الحاشية
من البين انه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم مع ان لزوم
اجتماع النقيضين فى العدم الى رجى وكذا العدم الذهنى بل فى العدم المطلق ايضا اذا قيد
بقيد ما او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع النقيضين فى صدقها
موجبة لا من اعتبارها موجبة غاية ما فى الباب ان يكون المادة هو الامتناع وفى حاشية
اخرى منقولة عنه انه يرد فى هذا المقام واما على التقدير الاول فلما سيأتى من
ان العدم اذا جعل محمولا فلا حاجة الى ما يربطه بالموضوع بخلاف اذا جعل المحمول
مفهوما آخر سواه واذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع
عن نفسه فيكون النسبة سلبية قلت عليه فى الحواشى فيه ما سيأتى على ان السلب

ثم هنا

ثم هنا بالمغايرة بين سلب الشىء عن نفسه وانتفائه فى نفسه كيف لا ويصح تعليل الاول
بالثانى بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم فى نفسه على ان ذلك بالحقيقة قول
بان المحمول ليس هو المعدوم [?] بل نفس الموضوع والمعدوم رابطة فيصير المآل الى ان المعدوم
ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو بيان كون النسبة سلبية على تقدير كون المعدوم
محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان اى مفهوم فرض له مفهوم آخر فللعقل ان يحكم
بينهما بسلب او ايجاب والعدم من المفهومات فاذا قيس له مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه
وبايجابه فتدبر واعترض عليه اما اولا فان قوله اذ ليس معناه سلب العدم لا يجدى
نفعا فان سلب الشىء عن الشىء هو معنى الهلية المركبة السالبة لا الهلية البسيطة التى
فيها الكلام فان معناه سلب شىء لا سلب شىء عن شىء واما ثانيا فلان فيما سيأتى
فى كلامه كما ياتى من كلامه واما ثالثا فلان الشارح لم يرد بقوله يكون المعنى سلب
الموضوع عن نفسه ان مفهوم معنى زيد معدوم ليس مثلا سلب زيد عن نفسه حتى يكون
فى قوة قولنا زيد ليس بزيد اذ لا يفهم هذا المعنى من زيد معدوم اصلا كما لا يخفى بل اراد ان
معناها سلب الموضوع فى نفسه لا سلب شىء عنه كما فى زيد ليس بقايم وسلب الشىء
فى نفسه انتفاؤه [?] لا انه سلب له واما رابعا فلانه اذا اراد بقوله اى مفهوم فرض الى مفهوم آخر فللعقل
ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب انه له ان يحكم بينهما بذلك فكل بكون الوجود والعدم رابطا بين طرفيه
فمسلم لكن الكلام فى ان يكون العدم محمولا ولا يكون الوجود ولا العدم رابطا بين الطرفين و
ان اراد انه له ان يحكم فيما بذلك من غير ان يكون الوجود او العدم رابطا بين الطرفين
بل بمجرد ملاحظة الطرفين والنسبة الحكمية فممنوع فان هذا مختص بمفهوم الوجود والعدم
وحدهما سواه لا بد له من جعل الوجود والعدم رابطة كما ذهب اليه القوم ويشهد به
الفطرة السليمة ايضا اقول من البين انه لا بد فى كل قضية من موضوع ومحمول سواء
كانت هلية بسيطة او مركبة فاذا لم يكن المحمول فى زيد معدوم مثلا هو العدم ولا زيد
يكون المحمول مفهوما آخر لا محالة قوله معنى الهلية البسيطة سلب شىء لا سلب شىء
عن شىء ان اراد انه ليس فى هذه القضية محمول اصلا فهو مصادم لحكم الفطرة وان
اراد انه محمول وجود فى نفسه ففيه اعتراف بفساد التقريب وهو بيان كون النسبة
سلبية على تقدير كون العدم محمولا اذ على هذا التقدير لا يكون العدم محمولا فظهر سقوط
الايراد الاول واما الثانى ففيه فرض الكلام فيه الموضع واما الثالث فان اراد سلب
الشىء فى نفسه عنه فهو بعينه ما ذكرناه واذا اراد ان السلب يتوجه الى ذات الموضوع

لا الى نسبة المحمول اليه فهو مصادم لبديهة العقل وفطرته على انه لا يكون في هذه
القضية محمول واما الرابع ففيه البحث ان مراد القائل ان كل مفهوم سواء كان هو
الوجود او العدم او غيرهما يمكن للعقل ان ينسبه الى غيره ويحكم بينهما بالايجاب و
السلب وذلك ربما لا يتعلق الخ فلا يتم قوله اذا كان العدم محمولا يكون النسبة سلبية
لجواز ان يكون ايجابية ثم الفطرة شاهدة بانه لابد في كل قضية من الرابطة كما بينا ما كان
المحمول ممن يحكم بخلافه فلانه فطرة ممنوع كيف والفطرة لا تفرق بين قضية و قضية
في الاجزاء والاشياء لتوهم الفرق الا ما ذكر وقد عرفت حاله قوله فالاولى ان يطرح
من البين الخ قلت في الحواشي كان المصنف انما ذكره دفعا لتوهم من يتوهم ان المعاني المذكورة
ههنا من الكيفيات المذكورة في المنطق فصرح بانها بعينها معتبرة في مفهوم معين هو
الوجود واعترض عليه بانه ليس لهذا التوهم وجه وجيه فعلى تقديره وقوعه
فلا خفاء في انه لا ينافي وقوع الوجود محمولا فكيف يندفع فلو طرح المصنف محمولية الوجود
والعدم من البين طرح في الجملة البسيطة كما ذكرنا فلذلك ذكرنا اقول على تقدير تسليم
ان ليس له وجه وجيه لما وقع هذا التوهم كما لصاحب المواقف حسن ان يندفع
كما لا يخفى على من له ادنى دربة باساليب كلام المصنفين ولا خفاء في ان التصريح بانها
كيفيات النسبة في محمول فاصر من الوجود يدفع ذلك التوهم واما قوله لو طرح الخ فمبني على
ان المحمول اذا كان هو الوجود والعدم لا يحتاج الى الرابطة وقد عرفت حاله قوله اللهم
الا ان يقال الخ قلت في الحواشي لا يشك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره
بالايجاب او السلب لابد من رابط بينهما اذ لابد بعد تصورهما من تصور النسبة وادراك
وقوعها او لا وقوعها او من ادراك النسبة او انتفائها على اختلاف رأي المتقدمين و
المتأخرين والتوقف بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم يشهد الفطرة السليمة بفساده ولهذا القدماء
صرح الشيخ وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية
او السلبية والمتأخرون بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اثبات النسبة التي هي مورد الحكم
بزعمهم وقيل اذا تصورت زيدا او مفهوم الموجود لا يكفي هذان التصوران في حصول التصديق من غير
ملاحظة النسبة بينهما وتأييده بقولهم زيد هست وزيد نيست بدون ذكر الرابطة لا ينفع اصلا
لكفاية عدم الذكر على تقدير تسليمه في هذه الصورة لابد من الحمل لانتفاء على انهم يقولون زيد موجود است
زيد موجود نيست وفي اللغة التركية وغيرها من اللغات التي نشعر بانها لا فرق بين الموجود وغيره ومن نفث امثال
هذا في بطون الاوراق فقد رضي بان يكون ضحكة للناظرين واحجوبة في الغايبين وقيل فيه بحث اذ لا نزاع

فان

في ان كل قضية لابد فيها من النسبة الحكمية المسماة بالنسبة بين بين وهي الاتحاد والملاحظة بين المحمول
والموضوع رابطا بينهما كما مر آنفا ان الكلام في ان الحملية المركبة لا يكفي فيها النسبة الحكمية بل لابد
ان ينضم اليها الوجود او العدم ويجعل كلاهما معا رابطة سميت حملية مركبة من موضوعها ومحمولها
ولتركب الرابطة فيها وهو قد صار الوجود والعدم الذي هو اجزاء ثلث والمحمول والمحمول
في الحملية المركبة دون النسبة هو النسبة الحكمية وليس كذلك اذ لولا ثبت النسبة الحكمية في القضية
السالبة هو العدم لما فهم ما ذهبوا اليه من ان الحكم في القضية السالبة بان النسبة ليست بواقعة
من ان النسبة الحكمية في جميع القضايا ثبوته ونوكن في الحملية المركبة ملاحظة النسبة الحكمية
التي هي الاتحاد بين طرفيها لكنا قادرين على ان نحكم بقيام زيد مثلا باعتبار الوجود بين
الطرفين كما نقدر على ان نحكم بوجوده من غير اعتبار الوجود بين الطرفين و
الوجدان الصحيح يحكم بما في ذلك اقول قد سلم ان النسبة الحكمية المعتبرة في جميع القضايا
هو الاتحاد بين المحمول والموضوع ثم زعم انه يكفي ملاحظة هذا الاتحاد في الحملية البسيطة
دون المركبة بل لابد ان ينضم اليه الوجود والعدم وانت تعلم ان الاتحاد ما لم يعتبر معه
ثبوت او نفي لا يتعلق به الاذعان سواء كان بين الموضوع او المحمول الذي هو الوجود
او نقيضه وبين محمول آخر فان الاذعان انما يتعلق بالايجاب او السلب لا بالاتحاد المحتمل
لكليهما وذلك ظاهر جدا وكما لا نقدر على الاذعان بقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين
لا نقدر على الاذعان بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما اذ كما ان الحكم في الحملية المركبة بثبوت
الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك الحكم في الحملية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع
والمحمول او سلبه ومن يحكم وجدانه بالفرق فهو وجدانه وفساده لا يخفى على من له صحيح وجدانه
ثم هذا القائل بعد ما وقع من المقالة التي عرفتها قال وهذا القائل قد خالف الفضلاء في هذا
المقام دراية وكتابة اما الدراية فلعدم التميز بين النسبة الحكمية وبين الضميمة المعتبرة في
الحملية المركبة دون البسيطة ومن ثم اشكل عليه وجه كون مثل قولك زيد معدوم سالبة
كما ذهب اليه القوم وصحبه موجبة اقول قد عرفت حال الدراية وتدري من كتابة فقال
الكتابة ايضا ثم قال وقوله بعدم الذكر لا يدل على انتفائها انما ينفعه لو استدل بمجرد عدم ذكره
في الكلام اما اذا استدل باستغناء الكلام عنه مطلقا حتى لا يكون معتبرا فيه لا لفظا
ولا معنى كما لا يخفى اقول لا يخفى ان ما جعله مؤيدا من قول الشيخ لا يدل على الاستغناء
اصلا فان اثبات تلك اللغة على تقدير التسليم هو عدم الذكر ولا يلزم منه الاستغناء عنه
معنى كما لا يخفى على ان لا نسلم عدم الذكر اذ قد نقل ان اهل لسان الاعجمية لفظا هي بمعنى الموجود

وكان اصل الكلام زيد هي است ثم ضعف فقيل هست حتى قيل انه في بعض البلاد يتلفظون
بالاصل فيقولون هند وهي است ففيها هذا يكون الرابطة مذكورة ثم قالوا واما ما نقل عنهم
في قولهم زيد موجود است فلعل ذكر مثل علامات الموجود لما لم يكن في لغتهم بنيوية على اخواته
في المعلوم والمضروب والمنصور ونحوها فيذكرون است معه ثم يذكرون من اخواته لا نظرا
الى معناه ولهذا اذا تكلموا بلغتهم لا يذكرون ذكرا اصلا واما عدم اقتضاء الحقايق من الا
طلاق العرفية فيرد بان القوم قد صرحوا في باب القضايا بان كثيرا منها ماخوذة من عرف
الجمهور **اقول** وهذا اعتذار ضعيف لانه اذا كان بناء عدم الذكر على ان المعنى يقتضي ذلك كما قرره ور
ولا شك ان المتلفظين بذلك عقلاء عارفون بالمعنى فلا معنى لقياسه على اخواته فان
المقتضي لعدم امر من الامور اذا كان هو المعنى فلا يختلف الحال بتغير الالفاظ اما اذا
كان المعنى مقتضيا والطرد عادتهم على ذكره في بعض الصور دون بعض فيما يتمشى مثل
هذا الاعتذار وما ذكر القوم في باب القضايا ان الاطلاق العرفية يستدل بها على المطالب
في كل العلوم وبعد انما استدل لها على ذكره في وجه تسمية العرفية العامة ومن البين انه ليس في
ذكر اقتضى الحقايق من العرف **قوله** يلزم ان لا تكون المادة جهة فيما يلزم ذكره لو اراد
المص بما ذكر تنويع الجهة وليس كذلك اذ الظاهر انه اراد بيان احوال المواد الثلث ومن جملتها
انها جهات في التعقل كما هو المتبادر من عبارته فلذلك قال وجهات في التعقل قلت عليه
الظاهر ان اراد النحرير اذ المقام يقتضي ذكره فانه لم يعتن به فيذكره فالمناسب ان يذكر اولا
ثم يبين احكامه وما يتفرع عليه باعتبار هو في التعريف فاكرر واذا استعمل سمي
من جهة المواد في القضايا باسم جهة فيذكر فيه بحث اذ مقام بيان الجهة هو المنطق لا ههنا
والمص بين ههنا احكام المواد ومن جملتها انها جهات في التعقل ولذلك ذكره ولا يبين
احكام الجهات حتى يناسب ان يعرفها اولا وما يتفرع عليها بعدها فقد ذكره في المنطق
وهو بيان احوال الجهات والمناسب لذلك المقام تعريفها ثم لما كان المتبادر من عبارته مقام
سلب الماهية الايجاد فاي باعث على ان يعرف من المتبادر ويحمل على النحرير بوجه يتوجه
عليه ايرادات هو **اقول** لا يخفى ان الظاهر في مثل هذا المقام تقديم التعريف على الحكم وما ذكره من ان
مقام الكلام فيه هو المنطق وبيان كلام المص ساد عن التعريف فان معناه ان الكيفيات الثلث
تسمى باعتبار تحققها في نفس الامر مواد وباعتبار تعقلها جهات ومقصوده ذكر تغير المادة و
الجهة وتعريفها اللفظي في كل اذا قلت الحيوان المفترس يسمى بالاسد كان ذكر تعريف
لفظيا للاسد فقط ما ذكره من ان المص بين ههنا احكام المواد الخ وكذا قوله لما كان

المتبادر

المتبادر من عبارته سلب الماهية الايجاد ثم لما ذكرت في الحواشي ان لقايل ان يقول لا يلزم من
عبارة المص عدم اتصافها بالات الشيء فقد يتعقل بكونه مطابقا له وقد يتعقل بكونه
غير مطابق والمتعرض عليه بان تعقل الشيء بكونه غير مطابق له في حيز المنع فانهم صرحوا
بان مباين الشيء لا يجوز ان يكون الة لملاحظته **قوله** من البين انه اذا ادركنا شبحا
من بعيد بكونه الانسان فاذا هو فرس فقد تعقلناه بكونه غير مطابق اما انا تعقلنا
بتلك الصورة فظاهر فانا نحكم بهذا التصور على الشبح المذكور بشغله بالمكان للحيز ولونه
وسائر صفاته المدركة فان تلك الاحكام انما تتوجه على ذلك الشبح المخصوص مثل هذه المعاينة
شايع في كلام القوم كما لا يخفى على المتدرب ومن صرح بان المباين لا يجوز ان يكون الة الملاحظة
المباين فمراده مع العلم بالمباينة اذ ثبت التعقل حيث انتفت المادة في النسبة السلبية الى ذكر
في الحواشي ان القدماء يثبتون المادة في كل قضية موجبة كانت او سالبة لكنهم يجعلون المادة
فيهما كيفية النسبة الثبوتية مثلا مادة قولنا لا شيء من الانسان بحجر هو الامتناع عندهم
ومادة لا شيء من الحيوان بجسم هو الوجوب ونقلنا عبارة الشفاء في هذا المبحث وقلنا
في التوفيق بين كلام المص ومذهب القدماء فلا منافاة كلامه ثبوت المادة في الموجبة والسالبة
معا واما انهما مختلفان فيهما كما هو مذهب المتأخرين او المادة فيهما واحد هو مادة الموجبة
كما هو مذهب القدماء فمسكوت عنه بل يحتمل ان في سياق كلام المص ايماء الى مصطلح
القدماء حيث اثبت المواد او لا في الموجبة ثم اتبعه بثبوتها في السالبة اذ لا يبعد ان يقصد
من تلك العبارة ان مواد السالبة هي مواد الموجبة بعينها والجواب انه ان اراد كون اللوازم
الخ قلت في الحواشي عن الفاضل ان المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها وذكر
ما يدل على ان معناه في اصطلاحهم ما يكفي في وجوده نفسه نعم اذا اطلقوا الواجب بالذات
لم يريدوا به الا ذلك المعنى وان ارادوا الغير قيدوه وذكرنا انه كونه حقيقة عرفية فيه
ولا يضر في ذلك صحة الاطلاق على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا بينهم الا عند القرينة ثم يرد
عليه ان اللفظ قد يشتهر في بعض الاوان بحيث يتبادر عند الاطلاق من غير ان يجري
في غيره كما في قيد الوجود حيث اشتهر في اواخر ... الزمن ففيه تامل والامر
في ذلك هين فيه بحث اذ بعد هذا الكلام ... عن البيان **اقول** بعد هذا الكلام
غني عن البيان ثم قيده قال بعض الفضلاء على قول صاحب المواقف لا ابتناء للاشياء الماهيات
واجبة فان قلت ان اراد كونها واجبة الوجود لذواتها فالملازمة ممنوعة وان اراد
كونها واجبة لذوات الماهيات فبطلان التالي في فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا

الا ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وهو ليس كذلك مما نحن بصدده ونقول ان اراد بقوله
لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها ان لوازم الماهيات يكون من قبيل الواجب الذي
نحن بصدده وهو الوجوب الذي يثبت الشيء ووجوده في نفسه واذا كانت كذلك يلزم
ان يكون ذواتها واجبة الوجود ويكون معنى وجوب الزوجية لذات الاربعة
وجوب الوجود للاربعة بذاتها وان اراد ما ذكرنا بقوله وذلك لان الاربعة
واجبة الزوجية لا واجبة الوجود ومن نظر في شرح المواقف لا يخفى عليه دفع ما اورده
بما ذكرنا ومن اشتبه عليه بعد النظر في ذلك الكتاب فقد ضل ضلالا بعيدا فتدبر فيه
لانه ان اراد بالواجب الذي نحن بصدده وجوب الواجب بالذات ويكون لوازم
الماهيات قبيل ان لوازم الماهيات ثابتة اما نظرا الى ذاتها واجبة الوجود اما
ان اراد انها بمعنى ان الحصول ثابت للواجب نظرا الى ذاته فلم انها من قبيله قوله واذا
كان كذلك لزم ان يكون ملزوماتها واجبة الوجود ان اراد انها واجب الوجود
انما لها فلم وليس بمحال قال وان اراد انها واجب وجودها في نفسها فغير لازم
فان اراد امرا آخر فلا بد من بيانه لنبحث فيه اقول ظاهر انه ايضا يراد انه اذا
كانت اللوازم واجبة لملزوماتها نظرا الى ذواتها يلزم ان يكون ملزوماتها واجبة
الوجود لذاتها بناء على انه اذا كانت تلك اللوازم واجبة لها بالنظر الى ذواتها من غير افتقار
الى امر آخر فذلك انما يتحقق اذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذاتها اذ لو لم يكن
كذلك لاحتاج في ثبوت تلك اللوازم لها الى ما يوجدها بناء على المقدمة المشهورة فلم يكن
الثبوت لها لذاتها ولا احتاج الى امر آخر سوى ماهياتها ومنشأ توهم القائل انه لم يفرق بين
الضرورية التي يسميها المنطقيون بالضرورة الازلية والضرورة ما دام الموضوع موجودا
اعني التي يسميها المنطقيون ضرورة مطلقة فان الاولى تقتضي كون الملزوم واجب الوجود لذاته
دون الثانية ضرورة مقيدة بما دام الموضوع موجودا الا ضرورية بالنظر الى ماهية الموضوع
فقط في الاولى لا يتحقق الا في صفات الواجب تعالى ولوازمه كقولنا الله عالم بالضرورة فان ثبوت
العلم له تعالى واجب بالنظر الى ذاته من غير احتياج الى امر آخر بخلاف قولنا الاربعة زوج بالضرورة
ما دامت موجودة فانها ضرورة مقيدة بقيد الوجود وذلك لا يقتضي ان لا يحتاج في ثبوت
الزوجية لها الى امر آخر بل هذه الضرورة بمنزلة الضرورة بشرط الوصف وليست ضرورية
ذاتية في الحقيقة فتدبر قال لا يخلو ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة فيدخل في هذا التقسيم
نظرا الى ... فلانه يقتضي انقلاب مادة الضرورة الى الامكان من الجزء الذي ضمنا ان محال الشيء

مع

على انه ضروري ويلزم بمقتضى هذا التقسيم ان يدخل في قسم الممكن ضرورة ان ذات
الشيء لا تقتضي نسبته الى نفسه فيلزم ان يكون مادة قولنا الانسان انسان وزيد
زيد هي الامكان وهي الوجوب ضرورة بل يلزم ان لا يكون الذاتيات مطلقا واجبة
الثبوت لشيء بناء على ان ثبوته له ليس معللا بعلة اصلا كما حقق في موضعه هو ان ثبت
ان الباري تعالى عند الحكماء موجود هو الامكان لا الوجوب ثم ما ذكر ملزوما كبيرا
واما ثانيا فلان اقتضاء الممتنع الوجود لنقيض النسبة بعيد جدا لانه معدوم قطعا فكيف
يقتضي شيئا اقول قد فصلنا الكلام على هذا التقسيم في الحواشي وحققنا المقام بما لا مزيد عليه
ونقول ههنا ما ذكره هذا القائل ههنا من ان المادة في قولنا الانسان انسان وزيد زيد هو الوجوب
دون الامكان مبني فيما تقرر عندهم من ان الوجود متقدم على الماهيات فانه وجه فساد
ان ثبات الوجود الذي هو الشرط لكان ممكنا فاطلنك بالمشروطة بدوام ما ذكره من ان ثبوت
الذاتيات ليس معللا بعلة وان كان حقا لكنه مما لا يلي كما سبق منه في كتب الشكليين
العبارة وايضا بعدم جريان العلة في الذاتيات لا تمنع الا يرى انهم حكموا بان الشيء ما لم يجب
لم يوجد ... وما ... لم يجز ... هذه العبارة وقد اوردنا هنا كما ينبغي لكشف
الشبهة واثبات ما ذكرنا هناك وقد وقع انك جروا للتدافع بين كلامه في الموضع
كما ترى وانطقه الله بالحق ههنا وما ذكر من ان الباري تعالى عند الحكماء هو الموجود اذ لا هناك وراء
الموجود ان اراد انه الموجود المطلق عندهم فهو ممنوع لم لا يكون الموجود المطلق عندهم امرا من
المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج اصلا وان اراد انه الموجود الخاص فعدم اقتضائه الاتصاف
الاتي بالموجود المطلق ممنوع انهم قد يطلقون الاقتضاء بمعنى الاستلزام كما مر وعلى هذا لا يرد النقض
بالواجب فانه يستلزم نسبة الى الموجود المطلق قطعا ثم في قبول التقسيم المطابق ... ان الشيء الموضوع
اذا اعتبر بانه من غير التفات الى ما هو غيره فاما ان يجب له كونه المحمول او يمتنع ذلك او لا هذا ولا ذاك
والاول هو الوجوب بحسب الذات والثاني الامتناع والثالث الامكان ولا يلزم
من ذلك ان يكون الواجب مقتضيا لنسبة المحمول اليه بمعنى وجوب كونه المحمول عينه لجواز ان يكون هناك امر
واحد كالانسان ولو فصله العقل الى الموضوع والمحمول فقال الانسان وجب ان يكون عينه من غير ان يكون
للانسان اقتضاء لنسبته الى نفسه وقس عليه حال الممتنع اقول الممتنع لا ذات له فكيف يصدق عليه انه اذا
اعتبر بانه يمتنع كونه غير المحمول فلا اولى ان يقال انما يكون له ذات اذا اعتبر من حيث هو يكون غير الحال
وهو الواجب او ذات اذا اعتبر من حيث هو يجب كونه عين المحمول ولا عدم كونه عينه او يسلب ذاته ضلالا
وهو الممتنع والا بدانه يلزم كون الممكن المعدوم ممتنعا لان الممكن انما يتصف به بالامكان بعد العدول

بانه وجود في الذهن فله ذات قطعا فان قلت المحتج ايضا انما يتصف بعد ولا امتناع حال وجوده في
الذهن وفي فله ذات ايضا قلت لا نم اذ لو ان انا في بل ليس في الذهن الا مكان المفهوم وهو ليس ذاته فاذا قلت
شريك الباري ممتنع فليس في الذهن فان الحكم الا مفهوم شريك الباري وهو ليس ذات شريك الباري بل شيء مفهوم وانما البارئ
يصدق شريك بطريق الحمل الاولي فهو داخل فيه الصدق مشترك بين جميع المفهومات على اختلافها سواء
كانت كلية او جزئية والمراد بالذات ههنا هو ما صدق عليه بالحمل المتعارف وهذا لا يصدق شريك
الباري على شيء بهذه الطريقة فالحكم على الامتناع على العنوان كما حقق في موضعه ومصداق الاشتقاق
الافراد الحقيقية بخلاف المكن المعدوم فانه يصدق بطريق الحمل المتعارف على افراده الذهنية فله ذات لا يقتضي
الاتحاد بالمحمول والاعدم الاتحاد وسلك الجبل الياقوت يصدق على الجبال الياقوتية المتخيلة وقد مر في زمان ذكر
المفهوم بالمعنى الذي عرفته وهي لا تنفك في ذهنها عن الوجود لا العدم وجود ها معه ثم قيل فان قلت لا امتناع
في ان الموضوع في حالة الوجوب يجب ان يكون غير المحمول واذا لم يكن الموضوع مقتضيا لوجوب كونه فيه فلا به
من ان يكون له علة اخرى وفي اذا افاد الموضوع لذاته من غير انضمام الى تلك العلة لم يلزم ان يكون غير المحمول فلم يكن
هناك وجوب بحسب الذات قلت انما يلزم ان يكون نسبة المحمول الى الموضوع علة انه لو لاحظ النسبة امرا بالفعل
في نفس الامر وليس كذلك الا مرات الموضوع والمحمول في نفس الامر شيء واحد لا نسبة بينهما اصلا وذكر الشيء
اذا فصله العقل الى الموضوع والمحمول فقد يجوز ان ينعدم من حيث انه محمول كما في الانسان فما حكم بالفعل
فلا يجوز وقد يستند امتناع انعدامه من تلك الحيثية الى شيء اما نفس الموضوع كما في الانسان فما حكم بالقوة او
غيره كالعقل الاول موجود وقد لا يستند كما في الشيء كما في الانسان انسان والانسان حيوان **اقول** معنى
كون الذات مقتضيا للنسبة ان يكون الذات بحيث انه متى لوحظ انتزاع النسبة فلا يلاحظ الا هذه
الكلمات المذكورة ههنا مع ما اريد ان يحمله من ان العقل يفصل الانسان الى الموضوع والمحمول فتلك الانسان انسان
كلام بين محمول اذا التفصيل انما يحصل فيما يشتمل على النسبة محمولا وليس الانسان مشتملا على نفسه حتى ينفصل الى
الانسان الموضوع والانسان المحمول بل هناك امر واحد لو لوحظ تارة بانه بانه وتارة باعتبار آخر و
تستحق معنى حمل الشيء على نفسه في موضع يليق به ان شاء الله تعالى ثم من مذهب بهذا القائل انه انما يعرف الانسان
ان ما يعدان يوجد فتوقف امتناع انعدام الانسان من حيث انه انسان على وجوده التوقف على علته فكيف ملبة
لا يكون امتناع انتفائه من تلك الحيثية الى شيء آخر ثم اني ذكرت في بعض تحريرات القواعد انه يجوز ان يكون
مرادهم باقتضاء الذات الوجود انه لا يكون باقتضاء الغير كما ان قولهم الجوهر قائم بنفسه انه ليس
قائما بغيره او يكون المراد بالاقتضاء الاستلزام لا العلية كما انهم قالوا العلم بالعلة يقتضي
العلم بالمعلول في كثير من كتبهم بالمعنى المذكور لا بهذه العبارة وقال الحكيم التام بالعلة
يقتضي العلم بالمعلول وفسر العلم التام بالعلم بالشيء مع جميع احواله فان قيل لما كان من جملة احوال العلة
استلزام

استلزام المعلول كان العلم التام بها يقتضي العلم بالمعلول فعلم ان مراده بالاقتضاء ههنا هو الاستلزام
وان توهم ان الشيء لا يستلزم نسبة الى نفسه فوجه دفعه ان المراد باستلزام النسبة استلزام الكيفية التي
هي مطابق تلك النسبة واعترض عليه اما اولا فلانه ارتكاب تجوز بعيد بلا قرينة صارفة عن الحقيقة و
هو غير جائز سيما في التعريفات والفرق بينه وبين ما قامت عليه قرينة ظاهر اذ من البين ان الشيء
لا يجوز ان يقوم بنفسه فلا يراد بالعبارة الدالة على ذلك ظاهرها بخلاف اقتضاء الذات النسبة فان المتبادر منه
معنى صحيح فلا تصرف العبارة عنه الا بقرينة صارفة واما ثانيا فلانه لو اراد باقتضاء الذات النسبة
ان لا يكون النسبة باقتضاء الغير لم يكن ذكر من قبيل الاقتضاء الذات نقيض النسبة ولم يبق محل القسم
الرابع مستقلا اذ انتفاء هما ما نقل يلزمه الثاني واما ثالثا فلان ما نقله عن المحقق في تقدير ثبوته
لا يدل على تعين الاقتضاء بالاستلزام فان المعلومية ثابتة لحال العلة مطلقا او لا تم الى لها المفهومة التي هي
استلزام المعلول كما ان الحيوانية ثابتة للانسان او لا ثم لزيد فكما ان الانسان علة لثبوت المحمول لزيد
كما نص عليه بهمنيار فيما نقل عنه آنفا كذلك حال العلة يكون علة لثبوت المعلومية لمعنى الحال التي
هي الاستلزام المذكور فيكون الاقتضاء بمعنى العلية في كلامه لا بمعنى الاستلزام وعلى تقدير ان يكون المحقق
فسره بالاستلزام فانما نسلم منه ذلك اذا قامت قرينة عليه واما رابعا فلان الشيء كما لا يستلزم نسبة الى
نفسه لا يستلزم نسبة تلك النسبة **اقول** اما الوجه الاول فمندفع بانا لا نم انه مجاز بعيد بلا قرينة صارفة فان
مثل ذلك متعارف عندهم والقرينة الصارفة ظاهرة بناء على ما زعمه من بداهة كون الشيء لا يقتضي نسبة الى نفسه
فان هي ما ذكره فذلك من القرينة الصارفة الظاهرة وان لم يصح فقد اندفع ايراده على اصله والوقف
الذي يزعمه كيف وهو قد ادعى بداهة عدم كون الشيء مقتضيا لنسبة اليه وما ذكر من ان المتبادر منه صحيح
يدفع ايراده على اصله اذ مع الاعتراف بصحة المعنى المتبادر لا يتوجه الايراد فلا يحتاج الى القرينة من
الظاهر وهذا لا يخفى على غرابته واما الوجه الثاني فظاهر الاندفاع فان ثبوت احد النقيضين للشيء
بدون اقتضاء الغير يتضمن انتفاء الاخرى الى ثالث فيه وثبوت الاخرى يتضمن انتفاء الاولى
كذلك ايضا ولا فرق في ذكرنا بين الاقتضاء بمعنى العلية او بمعنى ما ذكرنا وهو ظاهر فان العقل
يقتضي بها دون ملاحظة من كون الشيء مع قطع النظر عن غيره واجب الوجود والعدم معا سواء كان
ذلك كونه مقتضيا لهما او لا وسواء كان باقتضاء الذات او باقتضاء الغير واما الوجه الثالث
فالعمدة في ثبوت النقل يندفع بالمطالعة والنقض الذي اختلقه يتلاشى بادنى توجه فان المحقق
فسر العلم التام بالعلة بالعلم به بجميع احواله وجعل من احواله الاستلزام للمعلول حتى يلزم منه العلم
بالمعلول ولا شك ان العلم بجميع احوالها التي من جملتها العلم باستلزام المعلول ليس علة للعلم بالمعلول
سيما والعلم بالمعلول متقدم على العلم بالاستلزام اذ الاستلزام نسبة بين العلة وبينه والعلم بالنسبة

متأخر عن العلم بالمنتسبين على انه صرح هناك بان العلم التام بالعلة بهذا المعنى يستلزم العلم بالاستلزام
المذكور وقياسه على الجنس والانسان قياس مع الفارق فان العلم بجميع اجزاء العلة بالنسبة الى العلم
بالاستلزام ليس فيه الحكم بالنسبة الى الاخص بل نسبته اليه نسبة الكل الى الاجزاء على ان الاقتضاء بمعنى
الاستلزام شايع في كلامهم كما يظهر بالتتبع واما الرابع فمدفوع بان كل شيء في حد ذاته فلو بحث لو
انتزع منه نسبة المنع كان صادقا وهذا هو المراد باستلزام الجنبة المذكورة فقوله الا انه كالاستلزام
نسبة الى نفسه لا يستلزم نسبة تلك النسبة ان اراد نفي ما ذكرنا فهو ظاهر السقوط وان اراد انه لا يستلزم
نفس النسبة المذكورة فهو قدح فيما لا نعترف اصلا ثم قال بعض الفضلاء قيل الالزام بان المثالين من الوجوب
الذاتي بل مادتهما الوجوب بشرط الوجود وهو ما يسميه المنطقيون الضرورة المطلقة وستعرف الوجوب
الذاتي بالضرورة الازلية وقد تقدم ان مرتبة الوجود متقدم على فعلية الذاتيات فما لم يوجد الانسان
لا يكون انسانا ولا حيوانا ووجوده من غيره فلا يكون الانسان انسانا وزيد زيدا بالذات قال
فيه بحث لانه لو لم يكن مادة المثالين المذكورين هي الضرورة الذاتية لوجب ان يكون مادتهما
اما الامتناع الذاتي او الامكان الذاتي بمقتضى التقسيم المذكور هناك وكلاهما ظاهر البطلان كما لا يخفى
اقول لا يخفى حال هذا الكلام مما سبق سابقا وآنفا اذ لكان الوجود الذهني الذي هو من جملة شرط كون
الانسان انسانا ممكنا يكون كونه انسانا ممكنا بالطريق الاولى فاذكره من بطلان كلا الشقين في ثم
قيل قال بعض الفضلاء الاتي تعريف الواجب والممكن والممتنع بما ذكر يقتضي ان لا يستلزم التركيب الامكان
الا انهم استدلوا على عدم تركيب الواجب باستلزامه الامكان بناء على ان الواجب في يكون محتاجا الى
جزئه الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن بيان ذلك ان المراد بالغير في قولنا من غير التفات الى الغير
الغير الذي هو خارج عن نفس المفهوم الذي التفت اليه لان الالتفات الى الغير الذي هو جزء المفهوم
في تصور المركبات لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم والمفهوم من قوله كل مفهوم اذا التفت اليه
من غير التفات الى غيره ان الالتفات الى الغير ينفك عن الالتفات الى المفهوم واذا كان المراد من
الغير الخارج يكون الواجب مفهوما اذا التفت اليه من غير التفات الى الخارج عنه يكون مقتضيا
لوجوده فيصدق هذا التعريف على المركب من واجبين فرضا وكذا الحال في المركب من المتغايرين
بمجموع شريك الباري والخلا لانا نقول المراد بالالتفات الى الغير الالتفات اليه مقصودا
بالذات ولا شك ان الالتفات الى الجزء في ضمن الالتفات الى الكل ليس التفاتا اليه قصدا
اصليا وبالذات او نقول لا يلزم من صدق الشرطية امكان الملزوم فلا يلزم من صدق قولنا
اذا التفت الى المفهوم المركب من غير التفات الى جميع ما يغايره لم يجب لا يجب له الوجود والعدم
امكان الالتفات الى المفهوم بدون الالتفات الى الجزء بل اللازم كون الملزوم بحيث لو صدق

العام

صدق التالي واذا كان ذلك كذلك فلا شبهة في ان الشرطية فيما نحن فيه كذلك ولا يتوهم انه محال جاز
ان يستلزم المحال فيصدق الشرطية القائلة ان التفت الى المفهوم المركب من غير التفات الى جزئه
يجب له الوجود لان ذلك انما يتحقق في الكلية التي بينهما علاقة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل
واعترض عليه بان فيه كلاما اما في السؤال فلانا لا نم ان المراد بالغير هو الغير الخارج عن المفهوم
الذي التفت اليه بل هو اعم منه ومن الغير الذي هو جزء فيه وما ذكره في بيانه من ان الالتفات الى الغير الذي
هو جزء المفهوم في تصور المركب لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم مسلم اذ الالتفات الى الكل
يستلزم العلم بالجزء لا الالتفات اليه وقد حققنا ذلك فيما علقناه على حواشي شرح المطالع فيجوز
ان يلتفت الى الكل ولا يلتفت الى الجزء اصلا لا اصالة ولا تبعا واذا كان المراد بالغير اعم لم يصدق
التعريف على المركب من واجبين واما في الجواب فلانه فصل استلزام المحال المحال بان يكون بينهما علاقة
وذلك غير بين ولا مبين مع ان القوم قد جوزوه في غير الصورة المذكورة اقول الكلام الذي نقله
المعترض ضعيف واعتراضه عليه كذلك اما الاول فلانه بعد تسليم ما ذكر من ان المراد الالتفات
قصدا وبالذات كما ذكره في الجواب الاول وتسليم انه لا يلزم من صدق الشرطية امكان الملزوم كما
ذكره في الجواب الثاني لا يظهر اندفاع السؤال المذكور وهو عدم استلزام التركيب الامكان لان
المركب من الواجبين لا يخرج عن تعريف الواجب بما ذكره اذ لا يظهر بما ذكره انه لا يصدق عليه
انه اذا التفت اليه من غير الالتفات فيما الى جزئه او من غير الالتفات مطلقا الى جزئه يكون
مقتضيا لوجوده ضرورة ان مجموع الواجبين اذا لوحظ من غير التفات الى جزئه فلم يخرج
هذه الملاحظة ما يمنع عن كونه مقتضيا لوجوده كيف وقد زهق فيها من احد الى الجزء
الموجب لعدم كونه واجبا وانما يندفع السؤال بان يقال بعد تسليم ان الالتفات الى الكل
يستلزم الالتفات الى الجزء كما قرر لا يلزم دخول مجموع الواجبين لان الالتفات
الى ذلك المجموع يستلزم الالتفات الى جزئه الذي هو جزء وجوده بناء على ما تقرر والاشتمال على
الجزء يمنع كونه مقتضيا لوجوده ويلاحظ انه معنى التعريف ان الواجب ما يكون ذاته
مقتضيا لوجوده بدون مدخلية الغير في هذا الاقتضاء ولما كان في الاجزاء المركب مدخل
في تقوم ذاته لم يصدق عليه ان ذاته بدون مدخلية الغير مقتض لوجوده ضرورة ان ما له
مدخل في قوامه فله مدخل في اقتضائه بل في سائر اوصافه واما الثاني فلان ما ذكره من ان
الالتفات الى الكل انما يستلزم العلم بالجزء لا الالتفات اليه الى الجزء وانه يجوز ان يلتفت
الى الكل ولا يلتفت الى الجزء اصلا لا اصالة ولا تبعا خلاف ما حكم به الفطرة فان الالتفات
الى الجزء ~~قصدا من الالتفات الى الكل ولو كان الامر كما ذكره~~ شبها لا ينفك عن الالتفات

من الالتفات الى الكل قصدا ثم تنتقل الالتفات الى الجزء قصدا مع الالتفات الى الكل ولو كان
الامر كذلك تتحقق الدلالة التضمنية في المركبات عن الدلالة المطابقة وهو خلاف الاجماع ولم يجز مع
ما علقه على حواشي شرح المطالع تبين حاله ثم لم يتبين بما ذكر انه اذا كان المراد بالتضمن الا بعد في
التوقف علم المركب من واجب وهو غير بيّن وما ذكر من ان يستلزم احتمال الحمل الا ان يكون
بينهما علاقة وان ذكره الافاضل في غير بيّن ولا يبعد من العجائب التي يتعجب منه فان القوم صرحوا
الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير المقدم لعلاقة بينهما وبهذا القيد اخرجوا
الشرطية الاتفاقية عن التعريف وقد تقرر في الحكمة ان الملازمة لا تتحقق الا لعلة الموجبة اما بين
بينهما ومعلولها او بين معلوليها وقد علمه في شرح الاشارات ايضا لما علم من الشفا في العتيقة
الاضرار يكون لاحد المعلولين فرض فلينظر كيف ساغ له انكار ذلك ونسبه خلاف الى ما في
القوم مع ان كتبهم مشحونة بان كذا ثم تفرع عن بعض الفضلاء انه قال وايراد قولهم باستلزام التركيب
والخ في الحد الثاني للامكان على ما يقتضيه تعريف الممكن منقوض بالمركب الممتنع بالنقيض من
حيث هو اجتماع النقيضين لا مجموع النقيضين الذي هو مركب وكذا المركب من المتنقض هو المجموع بل المركب
من شريك الباري والخلاء فانه ممكن وان كان كل من الجزئين ممتنعا لانا نقول القوم صرحوا بان
مجموع النقيضين ممتنع لذاته كما صرحوا بان اجتماع النقيضين وايضا لو كان مجموع النقيضين
ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين الذي كالشبهة
في استحالته وايضا نقول لو كان كل مركب ممكنا لكان المركب من المتنقض ممكن العدم فيحتاج
الى العلة المستقلة بالتأثير في ذلك العدم لان الممكن لا بد ان يحتاج في كل من الطرفين
المرجح مستقل في ذلك الترجيح وهو المراد بالمستقل بالتأثير ولا يجوز ان يكون ذلك نفسه
والخارج وهو ظاهر ولا يجوز ان يكون جزؤه لانه اما ان يكون كل جزء فيلزم التوارد
او بعضه فيلزم الترجيح بلا مرجح فافهم وايضا لو كان ذلك المركب معللا لكان عدم
علة وجوده لان علة العدم عدم علة الوجود وعلة الوجود للكل علة وجود جزئه
ولا تتصور ان يمتنع وجود شيء من اجزائه لعدم امكانه واعترض عليه اما اولا فلانا
لا نسلم الانتقاض بالنقيضين المجتمعين لانه ممتنع لجزئه الذي هو الاجتماع لا لذاته ومن اطلع عليه
انه ممتنع فالظاهر انه توسع واما ثانيا فلانا لا نسلم ان مجموع النقيضين لو كان ممكنا لم يلزم
من فرض وقوعه محال فان عدم المعلول الاول ممكن قطعا فيلزم من فرض وقوعه محال وهو عدم
الواجب بالذات لان عدم المعلول مستلزم لعدم العلة واما ثالثا فلانا نختار ان علة عدم
المركب الممتنع مجموع عدمي جزئيه لا عدم كل جزء ولا عدم بعضه كما اذا عدم جزءا مركب معا

معا فان عدم المركب حينئذ معلل بعدمهما واذا عدم احدهما كان معللا بعدمه واما رابعا فلان قوله
وعلة وجود الكل علة وجود جزئه ليس كليا وانما يلزم ذلك لو كان الوجود الجزء علة الاولى ان مجموع
الواجب وممكن ما معلول علة وجوده نفس الواجب لا علة **اقول** الكلام المنقول عن بعض الفضلاء مبني
على ذلك توهم ان مراد القوم من قولهم كل مركب ممكن بالامكان الخاص وليس كذلك بل مرادهم انه ممكن
بالامكان العام المقيد بطرف العدم فمعناه انه ليس واجبا لشيء به تتبع ولا يستحق لهم بهذه المقدمة
فانهم انما يستعملونها حيث يريدون نفي الوجوب عنه واي غرض لهم يتعلق باثبات الامكان
الذاتي لكل مركب حتى الممتنعات ليدعوا هذه المقدمة فسقط جميع ما ذكره من النسبة المنقولة هذا
وفيما ذكره المعترض بحث لان كون النقيضين المجتمعين ممتنعا بجزئه الذي هو الاجتماع لا لذاته انما
يتم اذا اعتبر الاجتماع جزءا في النقيضين المجتمعين اما اذا اخذ مع الاجتماع بغير اعتبار جزء آخر كما يتحقق
حيث قيل انه الوحدات بدون انضمام جزء آخر فلا يتمشى هذا الجواب اصلا ولا شك ان موصوف
الاجتماع في النقيضين المجتمعين ممتنع وليس الاجتماع جزءا له بل لاحق له لذاته فان قيل بل الاجتماع
لاحق له لوصف الاجتماع المعتبر معه وان كان خارجا فيكون ممتنعا بالغير فالجواب انا اذا
لاحظنا النقيضين ولم نلاحظ معهما شيئا آخر اصلا فهذا المدرك مغاير لكل واحد من النقيضين
فاذا نسبنا اليه الوجود وجدنا كيفية تلك النسبة هو الامتناع مع انه لم يلاحظ معهما اجتماعهما
اذ هذه الملاحظة انما تستلزم اجتماعهما في الملاحظة لا ملاحظة اجتماعهما فيكون المركب الملحوظ
مع هذا الوجه ممتنعا لذاته اذ لم يعتبر معه الاجتماع لكن يبقى انه يجوز ان يكون امتناعه لامتناع الاجتماع
اجتماع اللازم له واذا لم يلاحظ معه فلا يكون ممتنعا لذاته وكذا المركب من الممتنع امتناعه لذاته
فان المركب غير الاجزاء بالاسر فاذا كان الاجزاء بالاسر ممتنعا لذاته كان المركب ممتنعا لذاته
وهو ظاهر واما المركب من الممكن والممتنع فامتناعه لجزئه الممتنع **قال** الكيفية نسبة المحمول الى الموضوع
قلت في الحواشي الظاهر ان قسمة الكيفية الى المثلث ليست حاصرة والقسمة الحاصرة تجري في النسبة
بان يقال كل نسبة اما واجبة او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في الموضوع
باعتبار نسبة المحمول اليه كما يشعر به تقرير الشرح للقسمة والظاهر ان مراده اي قسمة المفهوم باعتبار هذه الامور
كما ذكره الشارح الاصفهاني فبه بحث اذ هذه الثلاثة كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع ونسبته اليه
الا ما ذكرنا ولم يرد هنا قسمة الكيفية مطلقا الى هذه الثلاثة بل قسمة نسبة المحمول الى الموضوع
كما صرح به ولا قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع مطلقا بل قسمة الكيفية الذاتية للنسبة
المذكورة كما يدل عليه قوله في هذا مع قول المص وقد يؤخذ ذاتية والكيفية الذاتية لنسبة
المحمول الى الموضوع اما الوجوب او الامكان او الامتناع **اقول** لا يبعد ان الوهم من النسبة المذكورة

في هذا المقام الى نسبة غير المحمول الى الموضوع كما ينادي عليه المقام والسابق واللاحق في الكلام
فمثل هذه المناقشة لا يليق باهل التحصيل واما ما ذكره من تخصيص النسبة التي هي المقسم بالنسبة
الذاتية ليصح الحصر فلما اشار في كلام الشارح بان حصص الثلث بالذاتية والثلاثة من الاقسام
لا المقسم بل جعل المقسم كيفية نسبة المحمول الى الموضوع من غير تقييد وتخصيص لاقسام لا يجدي
في صحة الحصر بل يزيد في فساده كما لا يخفى ثم نقل عن بعض الفضلاء انه لا شك في ان هذه القسمة
لا يتاتى في الغير ما هي فيه لان قسمة المفهوم بالنسبة الى سائر المحمولات ربما يكون ثنائية كما
اذا قسم المفهوم بالنسبة الى الضحك بالفعل اذ ليس له مفهوم يجب له الضحك بالفعل لذاته بل ربما
يكون المفهوم بالنسبة الى بعض المحمولات منحصرا في قسم في نفس الامر كما اذا قيس المفهوم الى الوجود الذهني
اذ كل مفهوم ممكن وجوده في الذهن فاذا صدق قسمة المفهوم بالقياس الى هذه المحمولات الى ما فوق
الاثنين من الواجب وغيره فلا بد ان يراد بالقسمة العقلية والا فلا وجه لتقسيمه الى ما فوق الاثنين
من الواجب وغيره فلا بد ان يراد انحصار القسمة الواقع في الاثنين او الواحد وليس ما سواه
الا من العقل المعتبر في النسبة العقلية فاذا قصد بها هذه القسمة تم انحصار الاقسام في الثلثة المذكورة
بل يكون ضروري الطرفين لكنهم لم يكلوا بذلك بل حكموا بانها تجري في النقيضين مطلقا كما يدل عليه
قول المص واذا حمل الوجود وجعل رابطة قلت مواد ثلث ثم قال واذا اخذ ذاتيه الى ان قال
كان الوجود فيه محمولا او رابطا وهو مطلق الجهة والجهة اما واجبة الحمل او ممكنة او ممتنعة
لذات الموضوع وهذه هي اقسام محققة لها بخلاف ضروري الطرفين في انه يمتنع ان يكون شيء منهما
قسيما **اقول** الكلام المشهور يحتمل الظهور ان المقسم هو المفهوم الكلي اعم ما حمل فيه الوجود
او جعل رابطة فلانه يحتمل ان يكون المراد من القسمة هو الترديد كما يظهر من بعض مواضع اطلاق
المص و لا مجال لذكره هنا وما ذكره وسلمه المعترض من انه اذا اعتبر القسمة العقلية
يحصل فيه الضروري الطرفين غير مسلم لانه يحتمل القسم الرابع بمجرد وهم يفضي بادنى التفات
كما هو المشهور **قال** والشيء لا يقتضي نفسه قيل عليه نسبة الشارح بيان منع اقتضاء الذات
للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا الا ان يقتضي كونه وجودا وذات الباري تعالى عندهم
نفس الوجود فلا يلزم من اقتضاء الذات الذي هو الوجود لكونه موجودا اقتضاء الشيء نفسه
وفيما ذكره الشارح نظر بهذا فيما سلف **اقول** هذا الاعتراض ان كان على صاحب القيد فلا يخفى
عدم توجهه فان تصريح الشارح بانه لا يتوقف عليه وان كان على الشارح فاما ان يراد به انه ذكر
خلاف ما سنذكره وهو ايضا غير متوجه لان المذكور هنا ليس كلام الشارح بل كلام صاحب
القيد وان اريد به ان لهذا السؤال جوابا آخر لم يذكره الشارح فلم يذكره لكن فان الشارح

فيما

فيما بعد ذكر ذلك ودون **قال** فهو خارج عن القسم قيل لا يلزم من كون ذاته عين
الوجود ان يكون خارجا عن المقسم فان ذاته الذي هو عين الوجود يصدق عليه
انه ذات لا يقتضي وجوده ولا عدمه اما الاول فلعدم التغاير واما الثاني فظاهر
فيلزم الوجود له في قسم الممكن تعالى عن ذلك علوا كبيرا على انه لو اقتضى تقسيم الذات
بالقياس الى الموجود والعدم خروج افراد الموجود من المقسم لكان مقتضيا لخروج
افراد العدم ايضا لاستوائهما في ذلك فيخرج افراد الوجود والعدم باسرها من المقسم
اقول قد ذكرنا في الحواشي التي هي ما في كلام هذا القائل بعدم لزوم خروجه عن المقسم
وابدناه بما ذكره الشارح في بحث الوجود لكن ما زاد القائل بعلمه من ان ذاته الذي هو عين
الوجود يصدق عليه انه لا يقتضي وجوده ولا عدمه اما الاول فلعدم التغاير
واما الثاني فظاهر غير ظاهر اما اولا فلانا لا نم عدم التغاير من جميع الوجوه لم لا يجوز
ان يكون بين المقتضي والمقتضى مغايرة اعتبارية وان كان متحدين بالذات الا يرى
ان العدم المطلق يمتنع ثبوته عليه بناء على هذا التقسيم انه يقتضي العدم مع انه عين
العدم والحق يمكن ان يورد بصورة النقض الاجمالي ويقال لو صح ما ذكر
من الدليل لزم ان لا يقتضي العدم المطلق العدم فلا يكون ممتنعا واما ثانيا
فلان كونه عين الوجود لا يستلزم ان لا يقتضي سلب الوجود بمعنى سلب كونه
موجودا كما ان الوجود الخارجي مع انه عين نفسه يمتنع الوجود في الخارج فيصدق
عليه بمقتضى هذا التقسيم انه يقتضي سلب الوجود بمعنى سلب كونه موجودا فيقع هذا
فلا يدخل في الممكن كما ذكره بل في الممتنع ثم ما ذكره من انه يلزم خروج افراد العدم لا يرد
عليه اذ لم يجر بخلافه ولا بما يستلزمه فلا في قوله انه يلزمه **قال** وقد صرح
الشيخ بذلك قيل لم يرد الشيخ ان هذا التقسيم انما هو لما اعتبر بذاته وجب وجوده ما هو
معلل لا وجود له في الاعيان فانه قال فيما نقله الشارح عنه فصل في ابتداء القول
في الواجب الوجود والممكن الوجود وان الواجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود
له علة وان الواجب الوجود غير مكافئ في الوجود ولا متعلقة بغيره فيه وقال
بعده ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وان واجب الوجود
لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا لوجود آخر فيكون كل منهما مساويا للآخر في وجوب
الوجود ومتلازمان وان واجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده من كثرة البتة وان
واجب الوجود لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه هذا كلامه وهو

صرح في ان الاحكام المذكورة انما هي للواجب الوجود الخارجي في القسم ومن البين ان ثما
لهذه الاحكام المذكورة لا يكون امرا عقليا لا وجود له في الاعيان بل مراده ان الوجود
ينقسم عقلا الى قسمين بخلاف المفهوم فانه ينقسم الى ثلثة **اقول** قد ذكرنا في الحواشي
ما يتضح به جلية الحال وما زاد عليه الا التفصيل عبارات الشيخ وان مراد الشيخ بيان
العبارات اثبات انقسام الوجود عقلا الى قسمين وتنبيه على المفهوم فانه ينقسم الى ثلثة
وانت خبير بان ما ذكره لا يفهم نكتة في عبارة الشيخ ولا يدفع وهم ان يتوهم لان انقسام الوجود
الى قسمين قسمة واقعة وكذا قسمة المفهوم الى الثلثة فلم يظهر ما ذكره فائدة تقييد الانقسام با
لعقل فلا يندفع وهم ان يتوهم وانما يندفع بما في حواشينا من ان مراده ان هذه قسمة عقلية مع قطع النظر
عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يتبين بالبرهان وجود الواجب فيتم الغرض فيجب الواقع توكيد
هذا تقسيم بحسب الاحتمال قلت في الحواشي اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به يكون التقسيم
بالحقيقة للممكن فلا يرجع الى طائل اذ لا يخفى ان المدعى ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع
عليه اثباته وكلام الشيخ لا يدل على ما نقله عليه اصلا بل غرضه ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع
النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يتبين وجود الواجب كيف وقد فرع عليه خواص الواجب باثبات
وعلى ما قال انه يتفرع عليه يكون هذا التقسيم ممتنعا فكيف يوصف بخواص الواجب والعجب ممن ينسب لعبارة الشيخ
لفظ الاقتصار الذي بناه كونه عين الوجود فرعه على ما صرح به اولا فلا مانع من حمله على الظاهر اذ لا شك
انه يصح ان يقال سواد اذا اعتبر بذاته يكون سوادا فكيف يحمل هذه العبارة مؤيدا للتوجيه وتحقيق
مذهب الحكماء ان معنى الموجود عندهم اعم من ان يكون شيئا متصفا بالوجود ومن عين الوجود
القائم بذاته سواء اطلاقه على هذا المعنى حقيقة في عرف اللغة او مجاز ولا يلزم ان يكون الوجود
مغايرا لما هو المتبادر الى الفهم من اللفظ قيل فيه نظر اذ حاصل هذا التحقيق ان الحكماء
يريدون بالموجود اعم من معناه المتعارف في عرف اللغات وبه ظهر فيه ما لا يرتضيه معناه
المتعارف وهو الموجود القائم بذاته والحق عنده انه هو هذا وانت خبير بانه قد سبق ان للوجود
معنى بديهيا مساويا للثبوت في نفس الامر وهو معناه المتعارف منه فكل ما يكون خارجا عن هذا
المعنى يكون لا ثبوت في نفس الامر فذات الموجود القائم بذاته فارقا عنه يكون لا ثبوت في نفس الامر
ولا يخفى ان اطلاق لفظ الوجود عليه مجازا او اصطلاحا لا يستثنيه ولا يندرج تحت الثابت في نفس الامر
فكيف يكون واجب الوجود بالذات فاي غرض يتعلق بهذا التقسيم فاي تحقيق فيه **اقول** ليس حاصل
هذا التحقيق ما ذكره بل معناه انه ما توهمه العامة من لفظ الوجود انه ما قام به الوجود حتى يكون
مغايرا له غير معتبر عنده كما ان العامة يتوهمون ان معنى العالم ما قام به العلم قيام الشيء بغيره ولذلك

يشنعون على القائلين بكون العلم عينه بانه يستلزم نفي كونه تعالى عالما وكذا الحال في القدرة وغيرها من
الصفات الذاتية بطلان لو ناقش مناقش بان المعنى المتعارف منه ذلك لا ما يثبته الحكماء فلا
يلتفتون اليه بل يقولون مقتضى البرهان ما ذكر والتعويل على ما يقتضيه البرهان لا ما يتوهمه العامة من
الالفاظ ومقتضى البرهان انتهاء سلسلة الموجودات الى شيء لا يمكن للعقل تحليله الى ماهية
ووجود سواء كان اطلاق الوجود في عرف اللغة على هذا المعنى حقيقة او مجازا لا يتفاوت الحال عندهم
وقد فصل القول فيه في الحواشي حتى قيل للوجود في هذا المعنى اسوة حسنة بباب صفاته بل بالصفات
اسوة حسنة بالوجود في هذا المعنى فان العلم هو الصورة المجردة فان قامت بغيره كانت علما لغيره وبحيث
الغير عالما وان قامت بنفسها لكانت علما لنفسها ولكانت عالما وعلما ومعلوما الى آخر ما ذكر ههنا فلينظر
شعري كيف فهم هذا الفاضل مما ذكره الحكماء في كونه تعالى عالما وقادرا ومريدا مع قولهم بكون
الصفات الذاتية عين ذاته تعالى كل ذلك مثل ما ذكره ههنا من انهم ينفون المعنى المتعارف ويطلقون
عليه تعالى العالم ونظيره بالمعنى الذي اصطلحوا عليه هذا من العجائب ثم ذكر ان للوجود معنى بديهيا
مساويا للثبوت في نفس الامر وهو معناه المتعارف منه فان كل ما هو خارج عنه فهو لا ثبوت له
في نفس الامر وهذا العجب منه فان الماهيات الممكنة كلها خارجة عن هذا المعنى فيلزم ان لا تكون
بل موجودات مع انها ليست لا شيئا وان اراد ان ما هو خارج عنه بمعنى انه لا يتصف به فهو لا شيء
محض وان اراد بالاتصاف ما هو في مدرك العرف بل يكون الوجود المغاير له قائما به فلا نسلم انه ليس
كذلك فهو لا شيء بل هو عين المدعى فان الواجب عند الحكماء موجود لا بوجود مغاير له قائم بل
بنفس ذاته الذي هو عين الوجود الحق وان اراد بالاتصاف اعم مما هو في مدرك العرف ومن المعنى الذي
ذكرنا من كونه وجودا قائما بنفسه فلم يكن الواجب ليس كذلك كما ذكرنا بل هو وجود قائم بنفسه
ومن زعم ان في ذاته المستلزمة بهذا القيد انحاء التحقق مع الماهية فظاهر انه لم يحقق ما ذكرناه قطعا
راسا ثم ذكرت في الحواشي انه قال بهمنيار في كتاب التحصيل اذا قلنا كذا موجود فليس يعني
ان الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك
حيث يكون ماهية ووجود لان الموجود ذلك يعني به انه كذا في الاعيان او في الذهن وهذا
على قسمين منه ما يكون في الاعيان او في نفس الامر بوجود مغاير له ومنه ما لا يكون كذلك وقال فيه
يجب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء الكون الحق والبرهان اوجب ان بعض الكون في الاعيان
مفتقر الى شيء ما وبعضه لا يفتقر الى شيء وذلك ان الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا
بشيء لكان ذلك الشيء اسبابا له لذلك الكون وقد فرضنا انه لا سبب له وقال ايضا نسبة الجميع اليه
كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي لا سبب بمعنى محل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء

قائم بذاته لكنه يغاير الاول لان الثاني باصطلاح الصوفية لكنه حال للوجود والوجود الاول ليس له موضوع و
وقال الشيخ في التعليقات ماهية الحق الاول هو الواجب قال بعض المحققين في شرحه الاول وجود محض
بلا عارض الماهية اصلا وانما نقلت مقدمات هذا الكلام من الشيخ وفصل القول فيه بما يخلو عن التطويل
وقال في الشفاء كل ماله ماهية فهو معلول وسائر الاشياء غير الواجب لها ماهيات وتلك هي التي بانفسها ممكنة
الوجود وانما يعرض لها الوجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه
فجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة
يوجد به وليس يعني قولهم انه مجرد الوجود بشرط سلب الصفات الخ وان هذا الوجود المطلق المشترك فيه
اذ لو كان موجودا بهذه الصفة فان ذلك ليس هو الوجود بشرط السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في
الاول انه الوجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الوجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الاول يستحيل
يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء يفيده فهو زيادة وقال المحقق في شرح الاشارات
كون الاول له هذا الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم لماهيته
بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده
من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب لا الوجود المشترك لانه لا يوجد الا في العقل
بل الوجود الحقيقي الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات وان لم يكن جزء فهو نفس ذاته اقول يلخص ما ذكرناه
وما ذكر من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى عن
جميع القيود والاعتبارات الجزئية فهذا اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك
ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره
موجودا انه موصوف بمفهوم الوجود المطلق بسبب غيره يعني ان الفاعل جعله بحيث لو لاحظه
العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بتلك الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته
كذلك وذوق المتالهين انه ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل لما ذكر الموجود الواجب له
علاقة مع ماهيتها لا اطلاق المشتق عليه كما في زيد متمول وماء مشمس وكان في لفظ الوجود
مناسبة لهذا المعنى فان قلت اذا كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم
يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا لكان تابعا ومتبوعا
بنفسه بل يكون موجودا بسبب عروض صفة هو الوجود المطلق له فلا يكون بينه
وبين الممكنات فرق وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجود كان الموجودات العارضة
ايضا موجودا اذ لا فرق بين الموجودات كلها في كونها وجودا فثبت ان الموجود ما قام به الوجود
الوجود او كان بحيث يكون موجودا حقيقيا لم يكن قيام الوصف بموصوف او على طريقة [illegible] بذاته

بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق
الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهو لا ينافي شيئا من ذلك
بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعاليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز
معناه انه يجب وجوده لانه شيء موضوع في الوجود اما بانفعاله او بانفعال غيره
والفرق بين الوجود والقائم بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس في تبعية غيره بخلاف الثاني
فانه تابع لغيره فيكون وصفا له نظيره لو فرض الحرارة قائمة بذاتها فيظهر منها الاثار المطلوبة
منها فيكون حرارة وحارا ايضا اذ لا معنى بالحار الا الذات التي يصدر منها تلك الاثار بخلاف الحرارة
القائمة بغيرها فان وجودها انما هو لغيرها فيظهر الغير حارا بها وكذا لو فرض الضوء قائما بذاته كان
ضوءا لنفسه ومضيئا لا يحتاج في ضوئه الى غيره بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فيكون الغير به مضيئا
وبالجملة لا تجري المناقشة في اطلاق اللفظ فانه بمعزل عن البحث العقلي والغرض كشف معنى مشترك
فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد هذا فنقول هذا المعنى العام المشترك
من المعقولات الثانية وهو ليس في الخارج شيء منها حقيقة ثم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته
كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالحاكم في الجميع بحسب الذهن الاتي
الامر الذي هو مبدأ انتزاعه الحمل في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب
ذاته بذاته فانه لما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع
منه الوجود المطلق بخلاف غيره فالوجود الخاص الذي هو ذات الواجب يقتضي صدق المطلق
عليه فالمقتضي هو الوجود الخاص والمقتضى هو صدق المطلق وهو صحيح سواء كان
المراد بالاقتضاء هو الاستلزام او الايجاب وفيه ابحاث يعترض عليه اما اولا فلانه
اذا لم يكن للممكنات اتصاف بالوجود وكان اطلاق الوجود عليها من قبيل اطلاق
المشتق على المأخذ كان لفظ الموجود المطلق عليها في معنى اخر لا بمعناه المتعارف فيها
مع ان معنى صيغة المفعول مثل المشمس من قبيل ما هو مثل المضروب والمتصور في حقيقة
الموصوف به حكم معناه المتعارف ما وقع للشيء في نفس الامر على ما سبق في متن الكتاب
ولم يبق خلاف لا عند الحكماء ولا غيرهم فانه اذا لم يكن الممكنات موجودا بهذا المعنى
لم يكن شيئا فيقتضي ذوق الحكماء المتالهين لم يكن الممكنات شيئا بحيث تم مناسبة
لفظ الموجود للمعنى الذي يقتضيه ذوق المتالهين لا اطلاقه عليه على حكم المعقول غاية
المعتاد فكانه ايضا انما يدركه المتاله بمعونة الذوق اقول ما ذكره ان العامة
يتوهمون من لفظ الموجود ان للوجود قياما بالماهيات والمتالهون قد حققوا انه ليس

للوجود قيام بها اصلا بل هو حقيقة قائمة بذاتها وللممكنات علاقة معها فيقال انها موجودة
لا بمعنى قيام الوجود بها كما يسبق الى الافهام من لفظ الوجود بل بمعنى ان لها نسبة اليه لا نعلم
كنهها الا انا نسميه في الحكمة ذكره الاستاذ قدس سره ولا يلزم من ذلك ان يكون الممكنات لا اشياء
فان اللاشيء هو ما لا يكون له تلك النسبة ثم مناسبة لفظ الوجود لهذا المعنى يظهر بان يقال
انه لو كان شرط صدق المشتق قيام مبدأ الاشتقاق به لما صح ما يطلق عليه فان الوجود صفة
قائمة بالماهيات كما يسبق اليه فهم العامة لكان الظاهر ان يطلق عليه الواجد او غيره فانه
كل لغة على اتصاف الموصوف بمبدأ الاشتقاق فحيث لم يطلق ذلك بل اطلق عليه الموجود
بصيغة المفعول رفعه ناسب ما قررناه من ان الممكنات ليست من وجه للموجود حقيقة بل
لها تعلق به كتعلق الماء بالشمس وامثال ذلك الى غير ذلك على العقول السليمة ثم لا يذهب
عليك ان ليس قيام مبدأ الاشتقاق شرطا عند الكل في صدق المشتق وليس معنى المشتق
ما قام به المشتق منه في كل الصور ومنه ان اطلاق الحداد على الشخص بعلاقة ان الحديد
موضوع صناعته قال المعترض واما ثانيا فلانه قد صرح ههنا بان معنى الموجود ما قام به
الوجود اعم من ان يكون قيامه حقيقيا كقيام الوصف بموصوفه او لما قام بذاته فيه قيام الشيء
بذاته وهذا المعنى الاعم لا يصدق على غير الواجب فيقتضي ما ذكره اتفاق في معنى كون شيء
موجودا له هو حصة من الوجود المطلق بسبب علاقة بينه ان الفاعل لجعله بحيث لولا
لاحظ العقل يصح انتزاع منه الوجود ومن البين ان المجعولية المذكورة التي هي معنى موجودية الوجود ع وفي
بمقتضى تقرير ليست في ما قيل مع كون قيام الوصف بموصوفه فلا بد في تقرير المشتق الاول
من الترديد وقال ههنا انه لا بد فيه في المشتق الخ فلا يصح حمله على التوجيه المذكور اقول
هذا الكلام ليس مبنيا على كلام المتأخرين بل قد رجع ههنا الى الاظهر الحق فان حكايته كلام
المتأخرين في البين ثم رجع الى ما فيه من تقريب مذهب بعضهم كما يشهد به سياق
العبارة واما ان المجعولية المذكورة ليست فيما قيل معنى للوجود فمدفوع بان الغرض كان هو
ههنا تحقيق الحال وبيان ان قيام الوجود راجع الى حيثية انتزاع المعنى المسمى بالوجود
فليس معنى قولنا ان الفاعل جعله موجودا ان الفاعل اعطاه هذا المعنى الذي هو من
المعقولات الثانية كما ان الصباغ يجعل الثوب مصبوغا بمعنى انه يجعله متصفا بنوع الصبغ
بل ليس الحال ههنا بهذه المثابة بل ان الفاعل جعله بحيث يصح انتزاع
الوجود منه وليس الغرض بيان ما وضع له لفظ الموجود في اللغة بل بيان مصداقه
اطلاق الموجود على الممكنات يظهر لك ما ذكره الاستاذ قدس سره في تقرير مذهب

مذهب المتألهين ان معنى كون شيء موجودا ان له نسبة الى حضرة الوجود فان
غرضه بيان مصداق هذا الاطلاق واي صلاحيته لفظ الوجود اي بحيث انتزاع
الوجود عنه وان توهم من لا خبرة له بالحقائق ان معناه الترديد قال واما
ثالثا فلانه قد فرق ههنا بين وجود الواجب ووجود غيره بان الثاني
ثابت لغيره ووصف له دون الاول وما ذكره اولا من تغاير مفهومي الوجود يدل
على ان لا يكون الوجود ثابتا لغيره فنقول اما انه يثبت الوجود لغيره ثم اولا ثبت
فان ثبت بمعنى لزم التسلسل لان ثبوت شيء لآخر فرع ثبوت المثبت له كما تقرر في اوايل
الكتاب وان لم يثبت لم يصح الفرق بذلك اصلا اذ لم يكن الوجود حاصلا في الموجودات
وكان مناط صدق الموجودات انتزاع العقل الوجود عنها والفرق بين الواجب
وغيره ان منشأ انتزاع الوجود في الاول نفس ذاته وفي الثاني حيثية مكتسبة من الفاعل
كما صرح به هذا القائل فكل ما يكون نفس ذاته منشأ للانتزاع المذكور يصلح ان يكون
واجبا سواء كان وجودا او غيره فاذن لم لا يجوز ان يكون حقيقة الواجب امرا
غير الوجود ويكون ذلك الامر في حد ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع عنه
الوجود وكيف يعلم ان حقيقته هو الوجود دون امر آخر اقول المذكور اولا
تحقيق للحال فان مرجع الوجود عند التحقيق الى كونه بحيث يصح انتزاعه منه
ثم قوله ان يثبت بمعنى لزم التسلسل ممنوع لان ثبوت شيء لآخر فرع على ثبوت المثبت
له قلت كيف والمتكلمون بذلك نقضوا انفسهم فصرحوا بان اتصاف الشيء با
لوجوب آت نوع تقدم على وجوده بان العقل يحكم بانه وجب فوجد وبان
الحدوث متاخر عن التاثير وهو متاخر عن الاحتياج وهو متاخر عن الا
الامكان الذي هو علة له فهذه الصفات التي ثبتت بعد الوجود ههنا لا يكون متقدم
عليه قوله وان لم يثبت لم يصح الفرق ايضا لان الفرق يتحقق بما بين كون الاول
بذاته بتلك الحيثية بخلاف غيره فانه بتأثير الغير كما ذكره لا يخفى انهم يقولون اما يمكن
للعقل تحليله ماهية ووجود فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اي كونه بتلك الحيثية
لا يجوز ان يكون لذاته لان ذاته مغايرة لتلك الحيثية ولا يجوز ان يكون معلولا
لذاته لما تبين ان الماهية لا يكون علة لوجودها فتعين ان الواجب غير الوجود
يكون لا شيء موجود فحقيقته ان يعلم ان حقيقته هو الوجود لا امر آخر قلنا من اثباتهم ان ما لا
القائم بذاته فهو شيء موجود في وجود فلا بد كونه بحيث يصح منه انتزاع الوجود ومن علة ولا يمكن ان يكون

ما قام به هذا الامر الذي يجري في المعقولات
الثانية فقط ما ذكره من علمه وقوله الممكنة
والله ولي التوفيق
منه

نقل الماهية لما تبين فيكون ... الى الجزء فلا يكون واجبا فانهم ثم انى ذكرت انه لم يكن ان يجاب
عن اصل السوال ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته كونه موجودا لا باقتضاء الجزء وبانهم
بنوا الامر في التقسيم على ما يبدو في بادي النظر ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود وكان اقتضاء
لوازم الماهية اولا فان ذكرنا ... النفس الى قبوله ثم اذا انتهت النوبة الى التفحص البالغ ظهر بالبرهان
ان حقيقة القسم الاول الموجود اما عين الوجود اولا وان ما ليس عين الوجود لا يكون اقتضاؤه
اياه فانهم ... اول الامر الى ان يبتني جلية الحال وامثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء منها انهم
عرفوا الجسم بقبول الابعاد الثلثة لذاته بناء على انه في بادي النظر هو الصورة ثم لما داق فيه البرهان
على تركبه من الهيولى والصورة تطرق التغاير المذكور عرفوه ومنها انهم ادعوا في اول الامر وجود
الزمان في الخارج وبينوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وبعد ومن اقسام
الكم ثم بعد تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج بل منع الوجود فيه
وان الموجود فيه هو الان السيال الذي ترسمه في الخيال وكذا في الحركة ادعوا في اول الامر وجودها
وتقدرها بالزمان وتطابقها على المسافة وتكثرها بكثيرها بالوصف ثم التحقيق الى ان الوجود هو
المتوسط الذي ترسمه في الخيال وذلك الا ممتد امر موهوم الى غير ذلك من النظاير وقد عبرت بعد ذلك
على نص من الشيخ ... ما معناه ... فانه في التعليقات حكى ما يقال له انه موجود فانه
اذا اعتبر ذاته من غير اعتبار شيء آخر فاما ان لا يكون موجوده اويكون فالمطلوب واجب الوجود
مع اعتبار ان ... وممكن الوجود على القسم الاول وهذه القسمة لا تقتضي ان يكون ما هو من قبيل
القسم الثاني معنى مغاير الوجود ... ليس كذلك بل يعلم ذلك بشيء خارج من القسمة ويظهر بعد ذلك
ان واجب الوجود لذاته فان لا يمكن ان تتصور الاموجودة هذه عبارته ولنوا ... في
الاطناب حتى كاد يفضي الى الاسهاب لكنه دعا اليه الحرب ... ازالة الشك وقلع الارتياب
من ... الالباب ... في هذا الباب ان بعض الفضلاء في الكتاب ... مع ذلك
المشهور عنه تقرير مقصود القوم في صوب الصواب وقيد فيه بحث اما اولا فلوجوب حمل العبارة
على معناه الحقيقي ما لم تقم قرينة على عدم ارادته ولما جوز المتكلمون كون الشيء علة لوجوده فالظاهر انهم
ارادوا من العبارة معناها الحقيقي بخلاف ما فاته عليه فان ... الشيء بنفسه ضروري الاستحالة ومن
المعلوم ان ليس المراد في هذا المعنى المستحيل فلذلك يحمل على معنى آخر واما ثانيا فلان ما قرره العلامة يرفع اوايل
بين ... انه لا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته مناف لما جوزه
من ... انه لا يكفي التقسيم المذكور للواجب واما ثالثا فلانا لا نم ان قابل الابعاد الثلثة لذاته هو الصورة وهي وانما يكون قابلة
لو كانت موجودة بدون الوجوه في الهيولى ... يتصور ... الابعاد فيها بحيث لا يكون منقسما في الجهات واما في حال الحلول

فالابعاد

فالابعاد
منقرض في المجموع لا فيها وحدها لانخاذها في الاشارة الحسية لكن وجودها بدون الحلول في
الهيولى محال فيكون قبولها للابعاد على تقدير محال لا بحسب نفس الامر على ما هو المراد من التعريف
واما رابعا فلان اصحاب الفهوم ادعوا وجود الزمان ووجود الحركة القطعية المنطبقة
على المسافة الا ... لانهم رجعوا عنه اخرا مسلم فانهم ادعوا انهما موجودان في نفس الامر اولا واخرا
فانه يرتسم في الخيال امر ممتد غير قار الذات حقيقة وجود الحركة ومقدارها الزمان بالحال فشريك الباري
والعنقاء اذ ليس لها وجود في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما حققت في موضعه ولو نقل عنهم
بعض المناظرين خلاف ذلك فلا نعول عليه واما خامسا فلان ما نقله العلامة بشيان ما سبقه لا يتاتى
اركانه حيث صرح فيه بان واجب الوجود لذاته فلا يمكن ان يتصور الا موجودة وما ابين ان الوجود
ليس كذلك كيف لا من مذهب الشيخ على ما نقله عند الشارح انه غير موجود والوجود الذي حكم بامعني
القسم معناه انما يكون بمعنى الموجود كما نص عليه بهمنيار بقوله نحن اذا قلنا الوجود ونعني به الوجود
اقول اما الايراد الاول فمندفع بان صدور هذا عمن يتكلم اقتضاء الماهية الوجود
ويذكره في قرب التقسيم قرينة جلية على الصرف الى هذا المعنى والكلام في التقسيم الصادر عنه
لا عن المتكلمين المجوزين له واما الثاني فبانه لا يخفى على احد ان ليس في هذا الكلام تجويز عدم التمهيد
التقسيم الواجب حتى يكون منافيا لما سبق من الغرض تحصيل مفهوم الواجب في محصله انهم سامحوا
في اول الامر واطلقوا الاقتضاء في القسم الثاني على سبيل المسامحة اذ حق العبارة ان يقال في القسم الثاني
انه عين الوجود لكن اطلق الاقتضاء تساهلا واعتمادا على ما يحقق عن قريب كما في النظاير المنقولة و
اما الثالث فبانهم صرحوا بان القابل للابعاد الثلثة بالذات هو الصورة فان تعريف الجسم به مبني على
ان الجسم في بادي الراي وذلك نظير ما ذكرنا وليس علينا اثبات ذلك مع هذا فما ذكره من انها انما تكون
قابلة لذاته لو كانت موجودة بدون الحلول ساقط اذ لا يلزم من كون الشيء قابلا للاخر بالذات
ان يتجرد في الوجود عن غيره كيف وقد صرحوا بان اللون انما يقبل السطح اولا وبالذات مع احتياجه
الى الجسم القلمي والطبعي وبان السطح عارض للجسم القلمي اولا مع احتياجه الى الجسم وعدم تجرده
عنه وبان الخط عارض للسطح اولا مع احتياج السطح الى الجسم القلمي والى الجسم الطبعي وعدم تجرده
عنها وبان النقطة عارضة للخط كذلك مع احتياجها الى السطح والجسم التعليمي بل صرحوا بان المقدار
عارض للصورة الجسمية اولا ولذلك سموه الصورة الصورية مع احتياجها الى الهيولى في قبول القسمة
الفرضية عارض بذاته للمقدار مع توقف وجوده على الحلول في الجسم وما ذكره من انه يكون قبوله
للمقدار بذاته على تقدير محال لا بحسب نفس الامر وهم منشاؤه سوء ملاحظة معنى القبول لذاته
فان معناه كون ذلك الشيء معروضا اوليا وذلك لا ينافي توقفه على غيره ولو صح ما ذكره لزم ان لا يكون

شي من هذه المذكورات قابلا لعرض من الاعراض بذاته وقوله واما في حال الحلول فالابعاد بعرض
في المجموع لما فيها وحدها لانقادها في الاشارة الحسية قلنا اتحادها في الاشارة لا يقتضي ان يكون
المجموع قابلا بذاته لذلك العرض الا يرى ان السطح والجسم متحدان في الاشارة مع ان قابل اللون
اولا بالذات هو السطح لا المجموع وكيف يتوهم ان القبول بذاته يستلزم ان يكون القابل وحده
مجردا عن شي اخر قابل لذلك واما الرابع فبانه لو كان مراد القوم الوجود بحسب نفس الامر لم يكن
فرق بين الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع وقد فرقوا بينهما وصرحوا بوجود الاول وانتفا
الثاني وما نسب الى القايل من انه حسبان القوم رجعوا عما ادعوه اولا فرية بلا مرية اذ حاصل
ما ذكرنا انهم اطلقوا القول اولا مسامحة ثقة بما سيحققونه وليس في ذلك رجوع اصلا واما الخامس
فبان الوجود الخاص القايم بذاته موجود في الخارج بعين ذاته لا بوجود يعرضه كما حققناه سابقا
وما ليس بموجود هو الوجود المطلق وهو ما ذهب الشيخ وغيره الى انه موجود في الخارج ولم ينقل
احد من الحكماء انهم قالوا بان الوجود الخاص الذي هو عين الواجب غير موجود في الخارج تعالى
عن ذلك علوا كبيرا او كون الوجود في القسم الثاني بمعنى الموجود فارادوا به ان الواجب ليس عين
الوجود الخاص بل هو عين الوجود الخاص ثم البين ان جميع الممكنات كذلك ضرورة ان كلا منها
عين موجود خاص فلا رجحان للواجب بهذه الخصوصية على غيره وانما يظهر رجحانه بما ذكرنا من ان
ذاته وجود خاص قايم بذاته فذاته موجود بذاته فان وجوده عبارة عن نفس ذاته بدون ملاحظة
اعتبار آخر وان اراد انه عين الوجود المطلق فلا يخفى فساده قوله والمحمول في القضية لا يمكن
ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا قلت على هذا القايل جعل الوجوب كيفية نسبة الوجود
الى الوجود فانهما كانا محمولا يكفي في تحقق الوجوب ولا يلزم منه ان يكون الوجوب دايما كيفية نسبة
المفهوم المردد بل ولا جوازه ايضا وان التزم جوازه فلا محذور فيه واعترض عليه بان معنى كلام
الشارح ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي جهات القضايا
لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشي في نفسه والمحمول في هذه القضية التي محمولها
وجود الشي في نفسه لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود معا فلو اعتبر الوجوب كيفية
النسبة في قضية يكون محمولها احد الامرين كما اعتبر هذا السايل لم يكن هذا الوجوب هو الوجوب
المبحوث عنه في هذا العلم ولم يرد ان الوجوب لا يجوز ان يكون كيفية النسبة في القضية
المردد المحمول وانه اذا جعل ذلك يلزم منه ان يكون دايما كيفية نسبة المفهوم المردد اقول من
البين ان مضمون السوال المصدر بلا يقال ان الوجوب كيفية نسبة المحمول الذي هو الوجود
سواء كان بالمعنى المصدري او بمعنى الموجود وغرضه من ذلك ان يدفع ما اورد على كون الواجب

وجودا

وجودا مثلا ان الواجب ما يقتضي ذاته كونه فردا من افراد الوجود وانه لو كان الواجب ما
يقتضي ذاته كونه موجودا لا كونه فردا من افراد الوجود انه لو كان الواجب ما يقتضي ذاته
كونه وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه عدما فيدخل ما يقتضي ذاته كونه موجودا
لا وجودا وما يقتضي ذاته كونه معدوما لا عدما في قسم الممكن فاورد فدفع بان الواجب
بان الواجب ما يقتضي كونه موجودا او كونه وجودا فلا يلزم خروج ما يقتضي كونه موجودا
لا وجودا عنه وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته احد الامرين فلا يلزم خروج ما يقتضي ذاته كونه معدوما
لا عدما عنه وظاهر انه لا يلزم من ذلك ان يكون محمول القضية الوجود والموجود معا فاذا
حمل كلام الشارح على ما ذكره مع اباء عبارته عنه حيث ادعى ان المحمول في القضية لا يمكن ان يكون
الوجود والموجود معا كان مصادرة على المطلوب لان السايل مع كون الوجوب دايما كيفية
نسبة الوجود ومحصل الجواب انه كيفية نسبة الموجود البتة مع انه ليس في كلامه ما
يشعر بانه حال في الاصطلاح بل الظاهر من كلامه انه لا يمكن ذلك وايضا على هذا التقدير يلغى
في الجواب ان الوجوب بحسب الاصطلاح مخصوص بما محموله الوجود وباقي الكلام زايد قوله
فاين هذا من ذاك قلت في الحواشي افتقاره في ذاته الى غيره يستلزم افتقاره في اقتضائه اليه
ايضا ضرورة ان الاقتضاء عن الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الثاني ايضا لان المعتبر فيه اقتضاء
الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو مصرح به في بعض عباراتهم وهو المتبادر من الاطلاق ايضا
وهذا هو المراد للمجيب لا ما حمله الشارح عليه كيف ولو كان المراد ذلك لكفى افتقار الوجود
الخاص الى علة وكان قوله فيكون عارضا الخ حشوا محضا قلت فيه بحث اذ لا نم ان وجود الممكن مفتقر
في ذاته الى غيره بل موجود به الممكن محتاج الى الغير سلمنا انه في ذاته مفتقر الى غيره لكن لا يلزم
من ذلك ان يكون ثبوت ذاتياته له معللا بعلة الا يرى ان السواد محتاج الى علة ولا يلزم من ذلك كون
كونه سوادا بما اذا هو في ذاته يقتضي ان يكون سوادا فكذلك الوجود الخاص للممكن في ذاته
يقتضي ان يكون وجودا ولو كان محتاجا الى علة ولا نم انه لو حمل الجواب على ما حمله الشارح لكان
بيان افتقار الوجود المطلق الى علة حشوا اذ لو لم يبين المجيب افتقاره الى علة لم يثبت ان الوجود
المطلق الحاصل في ضمن الوجود الخاص للممكن محتاج الى علة فللقايل ان يقول يلزم على التقدير المذكور
ان يكون هذا الوجود المطلق واجبا لذاته فبين احتياجه الى العلة حذرا من عود القايل
اقول اما المنع الاول فغير متوجه على كلامي اصلا لان الشارح زعم ان الجواب لا يطابق السوال
بناء على ان السايل ادعى الوجوب بالمعنى الاول وحاصل التوجيه انما ذكره المجيب هو نفي الوجوب
بالمعنى الثاني وليس فيه عهدة لاتمام مقدماته على ان احتياج الوجود الخاص للممكن في ذاته وثبوته

الذين الى غيره بديهي لا يمكن انكاره ثم لا يخفى انه لا معنى لوجود الممكن الا موجودية اذ ليس الوجود
كالسواد حتى يكون الوجودية متاخرا عن الوجود كما ان الا معدوم مغايرة للسواد ومتاخرة
عنه بالذات كما حقق في موضعه واما الثاني فمبني على انه فهم من احتياجه في ذاته الاحتياج في
ماهيته وثبوت الذاتيات له وليس المراد ذلك بل المراد به الاحتياج في ثبوته للممكن كما
ينادي عليه عبارة المجيب حيث علل عدم استغنائه باحتياجه الى العلة وانما اطلق عليه الافتقار
في ذاته في مقابلة افتقار عارضه اعني الوجود المطلق ومع ذلك فلا يخفى ان الوجود المطلق
ليس ذاتيا للوجود الخاص فلا وجه لما ذكره من ان الوجود الخاص بذاته يقتضي ان يكون موجودا
كما ان السواد بذاته يقتضي ان يكون سوادا بنا على ان ثبوت الذاتيات لا يعلل بعلة ومع ذلك
فثبوت الوجود المعنى من ذكر وكلماته ان الوجود مقدم على علية الذاتيات فانا
العقل الحكيم بانه وفعالى فانا فاذا كان الامر كذلك يكون ثبوت الذاتيات له موقوفا على
وجوده وجوده موقوفا على الفاعل فيكون ثبوت الذاتيات له موقوفا على الفاعل قوله
السواد يحتاج الى علة ولا يلزم منه ان يكون كون السواد سوادا معللا بها قلنا لما كان
عندكم ان ثبوت الذاتيات للشيء فرع وجوده ووجوده موقوف على العلة فيكون كون
السواد سوادا موقوفا على العلة ايضا وذلك لازم عليكم من حيث لا يشعرون على ان احتياج
الوجود الخاص الى العلة ليس في كونه وجودا خاصا ولا يهمنا هذا الاحتياج وليس مرادا بالاحتياج
بل احتياجه في ثبوته للماهية كما مر اذ بذلك يتم المقصود وهو احتياج الوجود المطلق الذي
هو عارضه الى العلة واما الثالث فلما كان السؤال انه يلزم كون الوجود الخاص واجبا
فلو كان مقصود المجيب انه غير واجب بالمعنى الاول لم يحتج الى تتمة الكلام وما ذكره من ان ذكره
نحو وجود السايل لا يكاد يرجع على ذي بصيرة انه اذا كان الوجود الخاص ممكنا فلا محالة
يكون المطلق الحاصل في ضمنه ممكنا وذلك مما لا يحتاج الى بيان اصلا اذ ليس هناك احتمال
السايل حتى يدفع على انه وصفه بالعروض يابى عن هذا كل الاباء اذ لو كان القصد ذلك
كان الملايم ان يصفه المطلق الحاصل في ضمنه لا بالعروض اذ لا مدخل له في المقصود على ان
من له ادنى دربة باساليب الكلام يتفطن ان عبارة الجواب ينادي على ان المقصود به
اثبات افتقار الوجود المطلق من حيث عروضه للوجود الخاص حيث جعل ذلك اخر ما ينتهي
اليه كلامه بمنزلة النتيجة فافهم ثم اذا كان للكلام محمل صحيح واضح فالباعث على حمله على الشبهات
الفاسدة لينجه عليه الاعتراض فانظر الى صنايع هذا القايل بصرعجايب من الالباب قوله
يلزم ح ان يكون ذات الباري تعالى موجودا بوجود زائد على ذاته قلت عليه لا يخفى عليك بعد ما سبق ان

الباري تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقته العين الوجود الخاص القايم بذاته فلا يمكن للعقل
تحليله الى شيء ووجود بل هو موجود بحت باعتبار وموجود بحت باعتبار بخلاف من الماهيات
ولا يمكن تحليله الى ماهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية
بسيطة يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب مثلا
هو باعتبار انه يترتب عليه الاثار موجود وباعتبار انه بذاته منشا ذلك الترتيب
وجود كما انه باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشا هذا الانكشاف
علم وكذا في القدرة والارادة والى هذا اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال واجب
الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله يعني بذلك ان ذاته علم باعتبار وهي بعينها قدرة
باعتبار لا ان شانه او شانه علم وشان اخر قدرة حتى يلزم التكثر في ذاته او صفاته الحقيقية
فيه فنبحث من وجوه منها ان كلام الشارح هنا كان ذات الباري تعالى لو كان وجودا خاصا
يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق كما زعم القايل لزم ان يكون موجودا بوجودين ولما
لم يكن موجودا بذاته كان ذا ماهية ووجود ح يفوت ما هو المقصود من اثبات كون
ذاته عين الوجود ولا يندفع ذلك بما ذكره هذا القايل من ان ذاته تعالى موجود بذاته بمعنى
ان حقيقته المتشخصة بذاتها لا يمكن للعقل تحليلها الى ماهية ووجود كما لا يخفى ومنها انه لو كان
معنى الموجود بذاته ما ذكره لكان اكثر الاشياء موجودا بذاتها اذ هي بحيث لا يمكن للعقل
تحليل حقايقها البتة ومنها ان الكلام على تقدير ان يكون الوجود حقيقية تعالى وحقيقة
الشيء ثابتة له مطلقا الا باعتبار دون اعتبار نعم لو كان حقيقته غير متعينة في ذاته كما
ذهب اليه جمع من الصوفية لتصور ان يكون تارة العالم وتارة صانعا اما لو
كان حقيقته امرا معينا متشخصا بذاته فيجب ان يكون في جميع الاحوال والاعتبار ان ذلك
الامر ويمتنع ان يكون امرا اخر فضلا عن ان يكون امرا اخر خارجا ومنها انه اذا اراد ان كلاهما
هو منشا لترتب الاثار ووجود فممنوع اذ ذات زيد مثلا منشا لترتب الاثار وليس
وليس بوجود قطعا وان اراد ان بعض ما هو منشا لترتب الاثار وجود فهو مسلم
لكن لا يلزم ح ان يكون ذات الباري وجودا وكذا الحال في العلم والقدرة والارادة ونظايرها
وكان هذا القايل خلط شطحيات الصوفية بالمطالب الحكمية هنا وبينهما بعد المشرقين
كما لا يخفى على العارف بالمقالتين وليس معنى كلام منقول من التعليقات ما فسره بل معناه
ما يشير اليه على ما حققناه من كون ذاته تعالى وجودا قائما بذاته يكون كونه وجودا بالوجود
المطلق هو بعينه كونه وجودا قائما بذاته لان الموجود على ما حققناه ما قام به الوجود

فاذا كان موجودا بذاته ايضا لا يكون موجودا بالوجود المطلق كما زعم القايل

الوجود بالمعنى الاعم وهذا المعنى متحقق في الواجب ايضا في ضمن هذا القسم فلا يلزم كونه تعالى
موجودا بوجودين اصلا فظهر اندفاع ما ذكره الشارح بذلك ولا يخفى ان الممكنات لما كان
حقائقها غير الوجود يحكم العقل بانها امور متصفة بالوجود وذلك هو التحليل ولعله
توهم ان اكثر الممكنات لما كان حقائقها مجهولة لم يمكن للعقل تحليلها فانه يعلم ان التحليل
لا يتوقف على تعقل الكنه فان معناه ان يحكم العقل بانه ماهية مغايرة للوجود متصفة به في
ذلك جار في جميع الممكنات قال الشيخ في الشفاء كل ما هو غير الواجب نوع تركيب واشار بذلك
الى جريان التحليل المذكور فيه ثم حقيقته تعالى امر مجهول لكن نعلم بالبرهان انه فرد من
الوجود باعتبار وحد بعينه فرد من الموجود باعتبار اخر فاما هو ذاته فهو الامر المجهول
الذي له تلك الاعتبارات وهو ثابت في جميع الاعتبارات نظير ذلك ان نفرض ان كنه الانسان
مجهول فهو لا ان حقيقته امر هو ضاحك باعتبار وكاتب بالقوة باعتبار الى غير ذلك
ولا يلزم منه حقيقته ثابتة له باعتبار دون اعتبار اخر وكانه توهم ان معنى كلام
القوم ان كنهه تعالى هو الوجود الخاص به عندكم ولذلك قال نعم الخ وانه يجري بان
كونه تعالى امرا معينا متمحضا بذاته لا يستلزم ان يعبد وعليه الوجود باعتبار والوجود
باعتبار والعلم والمعلوم باعتبار الى غيره كذا من الصفات الاعتبارية فان العقل
الاول مثلا حقيقته امر متعين مع انه عقل وعاقل ومعقول الى غير ذلك مما يصدق
عليه باعتبارات فانظر كم بين ما ذكرته وما علمه من انه كلام الصوفية ولا يشتبه على احد ان
ذات زيد وان ترتب عليه الاثار لكن منشأ ذلك الترتب ليس ذاته بل وجوده وقد
اشير الى ذلك في عبارة المحواشي حيث قيل انه موجود باعتبار انه يترتب عليه الاثار ووجود
باعتبار انه منشأ الترتب ومع ذلك المجموع الذي هو في قوة التصريح لم يلتفت الى ذلك
واعترض بان ذات زيد منشأ لترتب الاثار وليس بوجود فظهر سقوط جميع ما ذكره هنا
كل ونظائره فانما يورده من قبيل سفسطة الصوفية فانه لم يحصل معنى كلام القوم
ولا معنى كلام الصوفي كمن عرف الفرس بما له قرنان فقيل له علمنا انك لا تعرف البقر ايضا
ثم ما ذكره هنا من ان الحقيقة الشيء ثابتة له مطلقا لا باعتبار دون اعتبار قد خالفه
في مواضع اخر على ان الشيء اذا وجد في الذهن انخلع عن حقيقته وانقلب الى حقيقة الكيف
فهو باعتبار الوجود الذهني كيف وباعتبار الوجود الخارجي كم او اضافة او غيرهما من
المقولات قوله بل الانفكاك وهو بعينه كلام الامام قلت لا يلزم من كون الشيء موجودا بوجود
هو عين ذاته ان يكون تصور انفكاك الوجود عنه محالا بل لا يلزم من ذلك استحالة انفكاك الوجود عنه
ايضا

العقد

ايضا وذلك لان ذاته وليكن انما يكون وجوده من حيث انه فرد لذلك المفهوم الواجب البديهي
المشترك المسمى بالوجود اذ لو لا ذلك لما كان ذاته وجودا بالمعنى البديهي في الكلام ولما جاز ان يكون
هذا المفهوم عارضا لافراده وكل عارض اما لازم او مفارق فهو ايضا لجاز ان يكون كذلك فان كان
مفارقا فلم يبق الذات حين المفارقة من حيث انه وجود فان نفى من حيث انه الفرد لذلك
الانفكاك بالعقل وان كان لازما لم يلزم استحالة تصور الانفكاك فان اللوازم المحمولة
على الشيء كالمساوي زواياه لقائمتين بالقياس الى المثلث والاسود بالقياس الى الزنجي واذا
كان عينه بوجه ما يصح تصور انفكاكها عنه وان كان كذلك جاز ان نتصور ان لا يكون الالف
فردا من الوجود فلا يكون تصور الانفكاك محالا فان قلت يحتمل ان يكون تصور الانفكاك
هذا العارض عن الوجود عن الالف محالا قلت هذا الاحتمال قائم في القسم الثاني اعني ما يكون
ذاته مقتضيا للوجود لان يمتنع تصور انفكاك الوجود عنه لكان وجودات الممكنات ايضا
كذلك فلزم ان يكون في اعلى مراتب الوجود مع ان الشارح قد صرح بانها ليست موجودة
عند الحكماء اقول منشأ ما ذكره اشتباه المفهوم بما صدق عليه وذلك لان ما هو عين ذاته
لا يمكن تصور انفكاكه عنه هو ذلك الفرد المعين ومن البين انه لا يمكن تصور انفكاك الشيء
عن نفسه وما يمكن تصور انفكاكه عنه هو الوجود المطلق الصادق عليها لا الفرد المعين
من حيث صدق المطلق عليه لا نفس الفرد المعلق ومنشأ الاشتباه التعبير عنه بالوجود
الخاص ولنمثل ذلك بمثال يتضح به الحال لمن وفقه وهو انا اذا لم نعرف حقيقة الانسان
الانسان وتصورناه بوجه الضاحك عنه وحكمنا بانه لا يمكن تصور انفكاك الضاحك عن الانسان
بناء على ان الضاحك عنه لم يكن مفهوم هذا الحكم الا ان الحقيقة التي تصورناها بهذا الوجه
لا ينفك عن نفسها من حيث انها معروض للضاحك ولا يرد عليه ان هذا المفهوم عرضي بالقياس
الى حقيقة الانسان فيمكن تصور انفكاكه عنه وكذا تصور انفكاك هذا الحقيقة عن نفسها من
حيث انها معروض للضاحك فان الحكم انما هو على الافراد لكن نفع على ما صدق عليه فان مصداق
الحكم في القضية المعارفة هو اتحاد افراد الفردان مع الموضوع اذا تصورت ذلك فاعلم
مثله فيما نحن فيه لا يقال فيكون في اطلاق الوجود عليه معنا اخر غير المعنى البديهي لان له
حقيقة اخرى مثلا فلا يكون اطلاق الوجود عليه بالمعنى المقارن وايضا يكون هناك
معروض ووجود عارض له فلا يبقى فرق بينه وبين الممكنات لانا نقول بل اطلاق عليه بهذا
وصدقه عليه عرضي ومن البين ان صدق المفهوم العرضي على شيء لا يقتضي ان يكون ماهية
ذلك الشيء حتى اذا كان له ماهية اخرى معلومة او مجهولة يقال ان اطلاق ذلك الفرضي

[illegible]

عليه بمعنى آخر وتفصيل المقام ان الموجودات كلها مشاركة في ترتب الآثار عليها وذلك مبدأ انتزاع
الوجود المطلق المشترك المسمى بها فان العقل اذا لاحظ ترتب الآثار على امر انتزع منه الوجود ثم نظر الى
ان منشأ ذلك الترتب في الممكنات الحاصر يكون بذاته منشأ للآثار فيكون ذاته مبدأ انتزاع المفهوم بعضهم
المسمى بالوجود المفهوم الكلي المسمى بالوجود ليس عين شيء من الماهيات لكن مبدأ انتزاعه في الممكنات امر
زائد على ذاته وفي الواجب نفس ذاته وحيث نقول ان الفاعل جعل الماهية موجودة فانما نعني به انه
جعلها بحيث يصح انتزاع الوجود منها لا انه اعطاها صفة منضمة اليها على نحو الصباغ الذي يجعل الثوب متصفا
باللون بان ينضم اللون اليه فالامر الذي هو مبدأ صحة انتزاع الوجود مغاير لماهية الممكنات
واما في الواجب فذاته بذاته مبدأ صحة ذلك الانتزاع فذاته في مرتبة تلك الحيثية في الممكنات فان قلت
على ما ذكرته لا يكون ذات الباري عين الوجود بل عين منشأ انتزاعه وبذلك لا يصح اطلاق الوجود
عليه قد اشرنا الى ان الموجود انما يطلق على ما له مبدأ صحة انتزاع الوجود منه وكذا سائر الامور
الاعتبارية كالممكن والاعمى وغيرها انما يطلق على ما هو كذلك الا على ما ينضم اليه ذلك الامر المشتق
على نحو انضمام الاوصاف الى موصوفاتها وان كان ما يبادر الى الاوهام العامية ان معنى الموجود
ما يقوم به الوجود حقيقة على نحو قيام الاعراض بمحالها فاذا كان معنى الموجود حقيقة ما له مبدأ
صحة ذلك الانتزاع فيكون الوجود مبدأ صحة ذلك الانتزاع وهذا المبدأ في الممكنات غير ذواتها
وفي الواجب ذاته فكما ان اسناد وجود الممكن الى الفاعل راجع الى اسناد مبدأ صحة انتزاعه
اليه كذلك كون وجود الواجب عين ذاته راجع الى كون مبدأ صحة انتزاعه عين ذاته ولا يلزم
منه ان يكون الواجب عين هذا المفهوم المنتزع تعالى الله عن ذلك ولا ان يكون اطلاق الوجود
على ذاته موجودا بعروض ذلك الامر المنتزع له ولا ان يمكن توهم انفكاك الوجود عن ذاته تعالى ولا
ان يكون اطلاق الوجود على ذاته تعالى بمعنى آخر ونظير ذلك ان العلم هو والقدرة المجردة
يصدق عليه القدرة العقلية التي اعراض قائمة بالقوة العاقلة وبها يصير القوة العاقلة متصفة
بالعلم ويصدق على المجردات القائمة بذواتها اذ هو علم ذاتها بذاتها والعالم والمعلوم
والعلم هناك واحد بالذات فان العلم ان قام بغيره فهو علم الغير ويصير به الغير عالما وان قام
بنفسه فهو علم نفسه فيصير بنفسه عالما انتهى وذكرت في بعض تحريرات الحواشي ان ما ذكره هذا القائل
انما يصح اذا كان مرادهم ان الباري وجود خاص موجود بعروض الوجود المطلق له واما اذا
كان مرادهم انه عين الوجود القائم بذاته وكونه موجودا عبارة عن قيام حقيقته التي هي
الوجود الخاص بذاته ومعنى الموجود ما يمكن تحليله الى قولنا ما قام به الوجود ثم من ان يكون
من قبيل الوصف بموصوف كما في الممكنات او من قبيل قيام الشيء بنفسه كما في الواجب فلا اتجاه لما ذكره

اذ

اذ لا يكون وجوده بسبب وجود عارض له وظاهر ان مرادهم هنا حيث قالوا ان واجب
الوجود موجود بوجود هو عين ذاته ولو كان وجوده بسبب له فرد من المفهوم المطلق لم يبق
فرق بين الواجب وغيره وقد بسطنا ذلك في الحواشي وتحريرات الحواشي فاعترض عليه اما اولا
فلانه قد فسر الوجود بمعنى اخص من حاصل البديهي المشترك الذي فيه الكلام فالدعوى هناك انه تعالى
في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى ولا يلزم من كونه موجودا بالمعنى الذي ذكره ان يكون
موجودا بالمعنى البديهي الذي فيه الكلام فضلا عن ان يكون في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى
واما ثانيا فلان القيام بذاته ليس ذاتيا له بل عرضي بالقياس اليه فيمكن تصور انفكاكه عنه فلا
يكون في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى الذي ذكره ايضا واما ثالثا فلان تفسير الموجود فيما
يمكن تفصيله المحال ما دام به الوجود اعم من قيام الوصف بموصوفه او قيام الشيء بذاته مما لم يوجد
في كلام الاولين ولا الآخرين فمن اين يعلم ان مرادهم هذا واما رابعا فلان عدم الفرق بين الواجب
وغيره على تقدير انه موجود بفرد من المفهوم المطلق غير مسلم والفرق بينهما حاصل وهو ان نفس
الواجب فرد لهذا المفهوم وعوارض الممكنات افراده لا انفسها وقد نقلنا ما بسط في حواشيه
واوردنا بعدها ما يتوجه عليه اقول اما الاول فلانا نقول ان هذا المعنى اعم من المعنى البديهي المشترك بل
بل المعنى البديهي المشترك اعم من القسمين كما نص عليه القوم قال بهمنيار فيما نقلنا عنه سابقا اذا
قلنا كذا موجود فلسنا نعني به ان الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن الماهية
عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون ماهية ووجود كالانسان الموجود لكنا نعني به انه كذا
في الاعيان او في الذهن وهذا على قسمين منه ما يكون في الاعيان او في النفس بوجود مغاير
له ومنه ما لا يكون كذلك الى آخر ما نقلناه هناك منه ومن الشيخ في التعليقات كما نقلناه فيما سبق
وذلك تصريح في ان معنى الموجود اعم من ان يكون ماهية موجودة او يكون وجودا قائما بذاته كما
يفصح عنه قول بهمنيار فيما نقلناه هناك ان نسبة الجميع اليه تعالى كنسبة ضوء الشمس الى ما سواها الذي
يستضيء به كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول بان الضوء
يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس بموضوع له هذا ونظائره في كتب القدماء كثيرة فانظر
كيف صرحوا بانقسام الوجود الى قسمين على وجه لا يعتريه ريب ثم اقض العجب من هذه الاوهام
التي من جملتها ان هذا التفسير لم يوجد في كتب الاولين والآخرين وكان اللائق ان يقول لم اجده
في كتب الاولين والآخرين واما الثاني فسقوطه يظهر بما فصلنا سابقا من ان الموجود ما يصح انتزاع
مفهوم الوجود عنه لا ما ينضم به ايضا فاما حقيقيا وذات الباري تعالى بذاته يصح انتزاع هذا المفهوم
عنه ومعنى كونه عين الوجود انه عين مبدأ انتزاعه عنه لا انه فرد وصفه بالقيام بذاته والحكم انما يقع
للاتصاف بالخصوصية
الذات لا لان الوصف

لم يدخل في صحة انتزاع الوصف بل ذاته المخصوصة كذلك بذاته والحكم انما يقع ويصدق على الذات
كما سبق تفصيله ولما كانت المعاني الحكمية امورا دقيقة يضيق عنها العبارة لاجرم يقع في الاوهام
خلاف المقصود واما الرابع فقد ظهر اندفاعه من تضاعيف الكلام بل من كلامه فانه ما سلفه من الفرق
هو بعينه فانه اذا كان ذات الواجب فردا للوجود بخلاف الممكنات افرادا له لا انفسها
فقد ثبت كونه في اعلى مراتب الموجودية اذ الممكنات موجودة بالمعنى الذي سبق تفصيله اعني صحة
انتزاع وصف الوجود عنه بواسطة ما يعرضها من تاثير الفاعل بخلاف الواجب فانه كذلك بحسب ذاته
هذا وقد ذكرنا في بعض المواضع انه انما يلزم كون وجود الممكنات واجبا لو لزم من مجرد كونه فردا
من الوجود كونه في اعلى مراتب الموجودية ولم يقل بذلك احد بل مرادهم انه تعالى كما كان موجودا خاصا
قائما بذاته كان موجوديته بحسب ذاته فيكون في اعلى ما يتصور من مراتب الموجودية لانه موجودية باعتبار
ذاته فقط وموجودية غيره باعتبار اتصافه بالعوارض التي هي غيره والفرق بينهما بين وح لا يلزم
كون وجودات الممكنات في تلك المرتبة لانها ليست قائمة بذاتها فليست بحسب ذاتها داخلة في الوجود اعني
ما قام به الوجود بالمعنى الاعم الذي سبق ذكره واعترض عليه بان الملازمة المدلول عليها بالقول
لما كان وجودا خاصا قائما بذاته كان موجوديته بحسب ذاته ممنوع اذ لا يلزم من كون الشيء موجودا
موجودية ولا من قيامه بذاته اذ المعنى عدم القيام بالغير كما مر ومن البين انه لا يستلزم الوجود
فمن اين يلزم من كونه وجودا قائما بذاته موجوديته بحسب الذات سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه ان
يكون في اعلى مراتب الموجودية بان يمتنع تصور انفكاك الوجود عنه اذ غاية ما يلزم منه ان يكون
موجوديته بمقتضى ذاته فيمتنع انفكاكه عنه لا ان يمتنع تصور الانفكاك عنه كما هو المطلوب ههنا
وكذا قوله موجودية باعتبار قيام غيره ممنوع اذ قد مر غير مرة ان ليس للوجود عروض للماهيات
اصلا لا ذهنا ولا خارجا وانما صحة انتزاع الوجود فيشترك بين جميع الموجودات والا لم يكن مشتركا
معنويا بين الجميع ثم قوله وموجودية غيره باعتبار قيام غيره به يدل على ان موجوديته تعالى جميعا ذكره
ليس باعتبار امر مغاير له وليس كذلك لانه باعتبار قيامه بالذات الذي يراد به عدم القيام بالغير وهو
امر عدمي مغاير لذاته عارض له لكن لا يخفى اقول يلزم من كونه وجودا قائما بذاته ان يكون موجوديته
عين ذاته كما مر مرارا وان يلزم من مجرد كونه وجودا ولا من مجرد كونه قائما بذاته نظير ذلك
العلم عندهم هو القدرة المجردة فاذا قام تلك الصورة بنفسها كان علما باعتبار ومعلوما باعتبار و
عالمية باعتبار ذاته لا بغيره بخلاف عالمية بغيره وقد سبق هذا التمثيل مرارا فانما يلزم كون عالميته
بذاته من كونه علما قائما بنفسه لا من كونه علما ولا من كونه قائما بنفسه بل من مجموعهما لا يقال كونه علما قائما
بنفسه امر مغاير له زائد عليه في الاعتبار ولما كان موجوديته بذلك الاعتبار لم يكن موجوديته باعتبار ذاته لانا

نقول

نقول قد سبق ان مفهوم المحمول في قولنا الله موجود بذاته او عالم بذاته غير ذاته تعالى وليس مراد القوم كون
هذه المفهومات عين ذاته بل المقصود ان مصداق الحمل في ذلك هو ذاته لا امر مغاير له فان معنى الموجودية
في الحقيقة هو كون الشيء بحيث يصح انتزاع هذا الوصف عنه كما سبق فالموجودية بذاته كونه كذلك
بحسب ذاته ولما كان ذاته تعالى بذاته كذلك كان موجودا بذاته لان غيره تعالى بذاته مبدأ لصحة ذلك الانتزاع
بالحقيقة فهذا امر اخر كما لا يخفى وليت شعري من لم يتفطن بذلك كيف يوجه ما ذكره القوم في الثاني المذكور مع
انه اذا تاملت ادنى تامل علمت منشأ هذه الشكوك وامثالها انما هو الوقوف عند ايهام اللفظ وعدم
التعمق في المقاصد فان المعاني الدقيقة التي لم يتعارفها العامة يحتاج في التعبير عنها الى استعمال الالفاظ
المتعارفة ومن ياخذ تلك الالفاظ على الوجه الذي بالمعاني التي تتعارفه العامة يرجع من تلك المطالب بخفي حنين كما
استمر تشنيع المتكلم على القوم في قولهم لكونه عالما قادرا بذاته بان هذا في الحقيقة نفي تلك الصفات عنه
فان معنى العالم والقادر والمريد مثلا ما قام به تلك الصفات فمن لم يكن تلك الصفات قائمة به لا يكون
عالما وقادرا ولا مريدا فيكون اطلاق تلك الالفاظ على معنى اخر غير ما يتعارفه العامة ونظير
ما سلف من هذا القائل من انه اذا كان ذاته تعالى عين الوجود القائم بذاته يكون اطلاق الموجود
على الله بمعنى اخر غير ما يتعارفه العامة ويكون الموجود مسلوبا عنه بالمعنى المتعارف فيكون معدوما تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا قوله مراتب المضيء كونه مضيئا الخ قيل لو كان للوجود فرد يعرض للماهية وح
يصير الماهية موجودة كما ان فردا من الضوء يعرض الجسم وح يصير الجسم مضيئا لم يقع كون الباري فردا
من الوجود وينبغي هذا التمثيل الى ذلك لان ذاته موجودية كالضوء المضيء لا بضوء اخر وليس
كذلك لما عرفت من ان الوجود ليس عارضا للماهيات اصلا لاحتياج الممكن وان لم يكن موجودا الى ان يعرض
من هذه الحيثية ثم قد اشتهر عن الحكماء ان حقيقته الاقدس مع اسم وان ليس ماهية غير الانية وتظافرها
وقد حمل جمهور المتاخرين هذه العبارات على ما هو الظاهر منها وحكموا بان موجب الحكماء ان
ماهية الباري تعالى هو الوجود واقول لم يرد الحكماء بهذه العبارات ظواهرها الواضحة احدها
ما نص عليه الشيخ في تعليقاته بقوله معنى قولنا ماهيته انيته انه لا ماهية له والثاني انهم اطبقوا على
ان كل ذي ماهية معلول وقال الشيخ في تعليقاته كل ما كان حقيقته انيته لا ماهية له واجب الوجود
حقيقته انيته وقال في الالهيات الشفاء ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون له ماهية يلزمها وجوب
الوجود ومن البين ان الوجود لو كان ماهيته تعالى لكان ذا ماهية بل مراده انه الموجود الذي
لا ماهية له اصلا لا ان الموجود ماهيته وقد حقق الشيخ ذلك في الالهيات الشفاء حيث قال ويقول من راس
ان الواجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان
ماهيته شيء مثلا انسان او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل
من الواحد انه ماء او هواء
او انسان وهو واحد وقد

بناء على ذلك ما وقع فيه الاختلاف في انه المبدأ الاول في الطبقيات واحد او كثير فبعضهم جعل
المبدأ واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي جعله واحدا فمنهم من جعل المبدأ الاول الواحد بل شيئا
هو الواحد مثل ماء او هواء او نار وغير ذلك ومنهم من جعل المبدأ الاول الواحد من حيث انه واحد لا شيء
عرض له الواحد هو فرد ان بين ماهية يعرض له الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو
واحد وموجود فقط فقالوا ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون
ذلك الماهية واجب الوجود هذا كلامه وهو صريح في ان ليس له ماهية اصلا الا الوجود او لا غيره
فان قيل لما ذا هو الى الله تعالى بالماهية وما دعاهم الى ذلك قلت قد عرفت ما حققت لكن
في اوائل الكتاب ان الوجود يعرض للماهيات بحسب الاعتبار الذهني بمعنى ان العقل اذا لاحظها
بذاتها بالاعتبار غير مع ما يجوز في تلك المرتبة عارية عن الوجود ثم يجدها موجودة في المرتبتين
التي بعد هذه المرتبة وكل ما يكون الشيء عاريا عنه في ذاته ويتلبس به لا بد لذلك التلبس من علة فلو
للواجب ماهية لكان معللا هو ولا فرق في ذلك بين ان يكون ماهية وجودا او شيئا اخر ومنه ذهبوا
الى ان كل ذي ماهية معلول ولهذا قال ابن سينا هو يجب وجوده لا ما يجب وجوده لان لفظ ما في هذا
التركيب اشارة الى الماهية ويقرب من هذا ما نقل عن تعليقات الشيخ من انا اذا قلنا الواجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه له
او باقتضاء غيره فان لفظ شيء في عبارته اشارة الى الماهية كلفظة ما في عبارة ابن سينا
فالحكم بالمجاز مبني على ما هو المشهور في اللغة من ان معنى الموجود ما له الوجود وقد عرفت
سابقا فان قلت الوجود الذي لا ماهية له قد يحصل في العقل بعارض من انه معنى الموجود كصانع العالم ولا
ولا شك في ان الوجود زائد عليه فهو اذا اعتبر بذاته من هذه الجهة يكون عاريا عنه فيلزم
احتياجه الى سبب قلنا الموجود الذي لا ماهية له من حيث هو هو غني عن السبب لا من حيث هو صانع
العالم فلكن صانع العالم موجود الكون بذلك الموجود كالكاتب ضاحك بالقوة لكونه انسانا
والحاصل ان كل ما يحصل في العقل بوجه يكون الوجود زائدا عليه وهو بذلك الوجه محتاج الى السبب والغني
عن السبب انما هو الموجود البحت وقد اشار الشيخ الى هذا بقوله في التعليقات يظهر عند ذلك ان في واجب
الوجود ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة على ما نقل عنه انه اذا قال الواجب والممكن الوجود سيان كان في كل واحد
منهما ذات هي غير الوجود في الخارج ويفترقان في ان الممكن في العقل موجود ملتبس بماهية ما والواجب موجود
بعد عن التلبس فالممكن موجود بشرط الزيادة والواجب هو موجود بشرط سلب الزيادة والموجود المطلق المشترك
فيه موجود لا بشرط الزيادة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى الفرق بين الاخيرين بقوله وليس معنى قولنا انه مجرد الوجود
بشرط سلب الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه اذ لو كان موجودا هذه صفته فان ذلك هو الموجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط

اعني

اعني في الاول ان الوجود مع شرط الزيادة وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان
الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهو زيادة هذا الكلام على ما نقل عنه
صاحب القيل انفا والغرض من تطبيق ما حررناه من مذهب الحكماء على القول الذي نقلها هنا القائل ان تعرف
انت ان ما حررناه من مذهبهم كما هو منطبق على ما نقلناه من كتب القوم كذلك ينطبق على ما ذكره ذلك القائل
عنهم اجمالا وما حسب انه مذهبهم فانه لا ينطبق على شيء منها كما نبهنا عليه اول وفي هذا الكلام عنا اخر
تمويهات بنية عليها منها ان ما ذكره من ان التمثيل بالضوء انما يصح لو كان للوجود عروض حقيقي للموجود دائما
وليس كذلك فلان رجحان للواجب على الممكنات من هذه الحيثية ممنوع بل مدفوع فان الرجحان لا يتوقف
على ما ذكره بل يكفي فيه احتياج الممكن الى ما يجعله بحيث يصح انتزاع وصف الوجود عنه واستغناء الواجب
عنه لان ذاته بذاته كذلك والتمثيل بمراتب الضوء في مطلق الرجحان عدمها الا في العروض الحقيقي وذلك
مبني على اطراد العرف العام والخاص على اطلاق العارض للشيء على ما يصح انتزاعه من ذلك الشيء فان
اذا اشتهر من اثر صفة سواء كان امرا موجودا كالسواد او امرا اعتباريا منتزعا كالعمى والوجود
والامكان ونظائرها الصفة بذلك الوصف واطراد العرف في الاطلاق العروض والقيام على اهل
المعنى الاعم وكانا قد فصلنا ذلك سابقا وليس من شرط المثال المناسبة من جميع الوجوه حتى يعترض
على هذا التمثيل بانه ليس للوجود عروض للماهيات وما اشار اليه من انه ليس للوجود للماهيات
اصلا لا ذهنا ولا خارجا ان اراد به نفي العروض الحقيقي فبعد تسليمه لا يضر ان يكفي في صحة التمثيل
العروض على خصوصية الانتزاع وان اراد به نفي العروض على هذا النحو ايضا فهو ممنوع بل خلاف
البديهة ومنها ان ما استدل به على ما نص في كلام الحكماء عن ظاهره والتشنيع على المناهج بالاستدلال على
مطلوبه لوجوه الاول ان الماهية على ما نقله المناهج قد يطلق ويراد بها ما لا اسم للتشخص
فلم لا يجوز ان يكون نفي الماهية في الكلام الشيخ الذي نقله عن التعليقات او للمباحث بذلك الثاني
انه قد يطلق الماهية في مقابلة الوجود فلم لا يجوز ان يكون مراد من نفى عنه الماهية ذلك وما
اطبقوا عليه من ان كل ذي ماهية معلول يكون مبنيا على الارادة هذا المعنى الثالث ان ما نقله عن التعليقات
ثانيا صريح في اثبات الحقيقة له وان حقيقته وماهيته اسم فلم لا يجوز ان يكون نفي الماهية عنه بناء على
الارادة احد المعنيين السابقين الرابع ان الشيخ وغيره يطلقون الذات على الواجب والذات وقد
يساوق الماهية اذا لم يعتبر في الماهية قد صرح به عنه الشيخ اذ جعلها مقابلا للوجود فيثبت
للماهية بمقتضى عباراتهم الخامس ان ما نقل من الشفاء ومن ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية
يلزمها وجوب الوجود يشعر باشارة الماهية له ونفي الماهية المغايرة الموجود المستلزمة له وهو يشعر
بان ماهيته عين الوجود الخاص السادس انه بعد التنزل والتسليم اذا اريد بنفي الماهية نفيها بالحقيقة وما

وما اشبههما مما ابتنى الطبقة والشخص فهو ظاهر البطلان ضرورة ان ما لا ذات له فهو معدوم
قطعا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وان اردت انه لا يطلق عليه الماهية بناء على اصطلاح فقد
رجع البحث لفظيا لا طائل تحته ولم يلزم منه ان لا يكون ذاته تعالى وجودا خاصا قائما بذاته كما ذكرنا
ومنها ان عبارة الشفاء على ما نقله لا يدل على مطلوبه اصلا فان عبارته انه يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون
هناك ماهية ووجود ذلك بل صريحه انه نفي مغايرته للوجود وتركبه من الماهية والوجود وعلى ما ذكرنا
فانظر واقض العجب من قوله هذا مصرح في ان ليس له ماهية اصلا لا وجود ولا غيرها ومنها انه على ما
ذهب اليه من ان الموجود البحت اذا كان ذلك عين المفهوم الاعتباري المشترك فيه فهو ظاهر البطلان فكيف
كون ذات الواجب له امرا اعتباريا من المعقولات الثانية تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان كان فردا من افراد هذا
المفهوم عاد جمع او وجه على منه فان كونه هذا الفرد موجودا ان كان لكونه فردا من افراد هذا المفهوم
وكونه فردا من افراده عارض له اما مفارقا او لازما فلا يكون عين الموجود بالمعنى المشار اليه على ما ذكره
والايراد على غيره وان كان وان كان موجودا في ذاته ولا شك انه معروض للموجود المطلق وفرد منه
فيكون موجودا مرتين مرة بذاته ومرة باعتبار كونه فردا من الموجود المطلق فظهر انه لا يندفع
بما ذكره ايراد الشارح ومنها انه على جواز التقرير ايضا لا بد له من ذات فتلك الذات معروض
للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من الممكنات من هذه الحيثية بل لا يبقى الا نفي التحليل الى
الماهية معنى اصلا اذ ح ثبت فردا خاصا معروضا للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل لانه لا يمكن
تحليله الى الخاص والماهية وههنا قد حلله الى نفس الوجود الخاص والموجود المطلق فلما كان
الانسان الموجود ينحل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا
كذلك ينحل ما زعم انه ذات البارى تعالى الى ما يسميه الوجود البحت والوجود المطلق الصادق
عليه صدقا عرضيا لا فرق بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان تحليلا الى الوجود الخاص
العارض وماهية الانسان بناء على العارض له حصة من مفهوم المطلق كان ههنا كذلك فان العارض
له ايضا حصة منه وان زعمت ان التحليل في صورة الانسان الى الماهية والحصة وسماها الى تسمية الوجود
البحت ومفهوم المطلق على الاطلاق كان تحكما غير مسموع ومنها ان ما ذكرنا في الجواب من نقيض عروض الوجود
للماهية بحسب الذهن يقتضي ان لا يكون الوجود متقدما على خلقة الماهية على خلاف ما ذهب اليه
لان القول اذا وجد الماهية في المرتبة السابقة عاريا عن الوجود فاما ان يكون في هذه المرتبة
ذلك الماهية اولا فان كان ذلك الماهية كان في هذه المرتبة تلك الماهية وليست في هذه المرتبة موجودة
كما اعترف به فيتقدم فعلا الماهية على الوجود وان لم يكن في هذه المرتبة تلك الماهية لم يكن تلك الان
الماهية ملاحظة بذاتها وهو خلاف المعروض هذا خلف لا يقال تأخير التلبس بالوجود في وجد

العقل

على العقل وملاحظته وذلك لا ينافي تقدمه بحسب نفس الامر على صدق زايد على الموجود وهو خلاف ما
ذهب اليه ومنها ان ما ذكره في رد كونه ذاته تعالى هو الوجود الزايد لانا نقول لا يخلو من ان يكون الملاحظة
المرتبة السابقة انسانا اما بحسب الامر او لا وعلى الثاني لا يصدق ان العقل لاحظ الانسان اذ المعروض
انه ليس انسانا في تلك المرتبة وعلى الاول يتقدم صدق الانسان عليه بحسب نفس الامر على صدق الموجود
هو خلاف ما ذهب اليه ومنها ان ما ذكره في رد كون ذاته تعالى هو الوجود القائم بذاته من انه لو كان
لو كان ماهية لكان معللا بعلة سواء كان وجودا او غيره انما يتم لو لم يكن هذه الماهية في حد ذاتها
موجودة مع قطع النظر عن اعتبار العارض اذ قد علمت ان محل دعم ينفي الماهية التي تكون مغايرة
… باعتبار وموجوديته
للوجود ومحتاجة في كونها موجودة الى ما يعرضها واما الوجود القائم بذاته الذي هو وجود
باعتبار فهو مستقر في كونه موجودا عن عروض عارض له فان موجوديته ليس باعتبار كونه معروضا لغيره
على الوجه الذي سبق تحقيقه فقوله لا فرق بين كونه موجودا او غيره ممنوع لان الوجود القائم بذاته
لو كان ماهية الواجب ودائما او ما تستحق قسمة بكونه موجودا باعتبار فلا ترد على الوجه الذي
من مراده ثم ما نقل من ان الواجب لا ماهية له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان
وان اراد ان له ذاتا لكن لا يسمى ماهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي لا يرجع الى حقيقة حكمية
فان من يقول ان حقيقته وماهيته هو الوجود القائم بذاته انما يريد به المعنى الذي يريده من الذات
فلا يبقى المناقشة الا في اللفظ على ان هذه المناقشة غير متجه على ما اسلفناه ثم لا يذهب عليك مما
سبق ان ما اعتقده مذهب الحكماء ولا يكاد يصح لانه ان اراد انه عندهم مفهوم الموجود المطلق
فهو مع انه محال خلاف مذهبهم وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم حتى يكون معنى كلام
انه عين الوجود الخاص فلا فرق في ذلك بينه وبين الممكنات فانها عين الوجود الخاص بخلاف غيره على
الكلام في ان كونه فردا من ذلك المفهوم عارض له اما لازم او مفارق وهو خلاف ما اجمعوا عليه
وانت اذا تاملت ادنى تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام لا محصل له ما لم
يأول بما ذكرنا لان ذاته تعالى امر خارجي عن ادراكنا يحمل عليه الوجود بالحمل العرضي فليس صدق
مفهوم الوجود الخاص عليه ذاتيا حتى يكون بذلك راجحا على الممكنات فهو من هذه الحيثية يشارك الممكنات
فانا اذا فرضنا ذات الواجب جل ذكره مثلا كان فردا من المفهوم المسمى بالوجود فمفهوم الوجود الخاص
عرضي له وما يصدق عليه ذلك المفهوم هو اولا فرق بينه وبين تلك المعلوم في كل منها يصدق عليه هذا
المفهوم صدقا عرضيا فاين اظهر الرجحان الذي هو المطلوب واما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر لان ذاته
مبدا الانتزاع هو المفهوم بذاته لانه وجود لذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطة تعيينه الفاعل
كما مر تفصيله فظهر ان ما ذكره على الوجه الذي اخذه ليس منطبقا على كلام القوم ولا هو تام في نفسه

وان ماذكرته منطبق على كلامهم طباق النعل بالنعل و قد ذكرت في بعض تحريرات الحواشي
ان هذا القائل نقل عبارتين كلاهما يدلان على انه له ماهية هي الوجود وجعلهما دليلا على
نفي الماهية مطلقا احديهما ما نقله عن تعليقات وهو ان حقيقة الواجب انيته وذلك ظاهر
الدلالة على ذلك والثانية ما نقله عن المباحثات الشفاء وهي انه لا يصح ان يكون له ماهية مغايرة
للوجود مستلزمة له وهذه العبارة صريح في ان له ماهية هي عين انيته كما ذكر في التعليقات اذ النفي
انما يتوجه الى القيد كما لا يخفى على المحصلين واعترض عليه بان هذا القائل نقل من العبارتين المنقولتين
سطرا منهما وزعم ان هذا السطر لا يدل الا على ليس له ماهية ودلالتهما على ذلك غير مسلم اما عبارة التعليقات
فلان لفظ الحقيقة مشترك من الجائز ان لا يكون ههنا بمعنى الماهية كيف ولو كان بمعنى الماهية لكان
مناقضا لما ذكر عقيبه من قوله حيث نفى جنس الماهية عنه على سبيل الاستغراق وهو المفهوم [illegible]
يفهم من قوله واجب الوجود حقيقته انيته وكل ما كان حقيقته انيته لا ماهية له ان الواجب
الوجود ماهية وهل هذا الا كما يفهم من قولنا زيد جوهر وكل ما كان جوهرا لا موضوع له ان
ان لزيد موضوعا واما عبارة الشفاء فلان القيد ههنا لزوم وجوب الوجود كما نص عليه
لا المغايرة للوجود كما حسب فلو حمل على نفي القيد كان معناه ان الواجب الوجود ماهية لا يلزم
وجوب الوجود وهو معنى محتمل ليس مقصود بالافادة قطعا ثم ما ذكر عقيب ذلك من قوله انه
الوجود لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون هناك ماهية ويكون تلك الماهية واجب الوجود صريح في
نفي الماهية مطلقا كما ترى وكذا عبارة الوحدة فيما فسدناه كما لا يخفى اقول قد نقلت العبارة التي
نقله وجعله دليلا على نفي الماهية مطلقا وثبت ما نقله لا يدل الا على مطلق [illegible] فان كان هناك شيء
اخر اذا ضم الى العبارة التي نقله يكون المجموع دليلا على مطلوبه كان المسند له بهذا القدر غير
تام وفيه اعتراف بورود المنع الذي اوردته ثم قوله لفظ الحقيقة مشتركة ان اراد انه يطلق تارة
مرادفا للماهية واخرى على الماهية الموجودة فمسلم لكن لا يجديه لانه على كل من المعنيين حمل انيته له الا
الماهية وان اراد للحقيقة معنى اخر غير المعنيين المذكورين اعم منهما او مباينا لهما حتى لا يلزم
من اثباتها اثبات الماهية فغير مسلم اذ لم نعثر على معنى ثالث اصلا فضلا عن ثالث يكون اعم او مباين
وقوله من الجائز ان لا يكون هناك بمعنى الماهية غير جار على قانون التوجيه لانا ادعينا ان العبارة ال
المنقولة تدل على نفي الماهية مطلقا فالتجويز لا يجدي الجواز وانما يكون مناقضا لنفي الماهية المذكورة
بعده لو حمل الماهية على عمومها اما لو حمل على [illegible] بقرينة اثبات الحقيقة او لا فلا تناقض ويجب
تخصيص الماهية بقرينة ما سبق واحتمال الحقيقة على معنى مجهول لا اشعار به في كتبهم اصلا ولم يعينه هذا
القائل [illegible] ثم العجب من انه يفهم [illegible] لكن ليس لزيد [illegible] وانه لا ابد له اصلا والمقدمة التي ضمها
الى قوله

الى قوله واجب الوجود حقيقته انيته وهو قوله وكل ما كان حقيقته انيته فلا ماهية له صريح في ان المراد نفي الماهية المغايرة
للوجود وذلك لان الحقيقة باحد المعنيين هي الماهية بشرط الموجودة فاذا كان حقيقته هي نفس وجوده الذي
هو المراد بالانية كما حققناه لم يكن له ماهية مغايرة للوجود وبالجملة ما المانع من ان يحمل على هذا المعنى حتى يرد
الى الجهالة ونفى التجويز اذ يكون للحقيقة معنى اخر وما ذكره في عبارة الشفاء من ان القيد هو لزوم وجوب
الوجود كما نص عليه لا المغايرة للوجود فلو حمل على نفي القيد كان المعنى ان الواجب الوجود ماهية
لا يلزم منها وجوب الوجود وهو معنى غير مقصود بالافادة قطعا مدخول بان القيد ههنا هو المغايرة
واللزوم معا فان العبارة على ما رأيناه هكذا لا يصح ان يكون له ماهية مغايرة للوجود مستلزمة له كما
نقلناه وكذلك رايناه في نسخ صحيحة ونفي مجموع المغايرة والاستلزام يتحقق بان يكون ماهية عين
الوجود وكذا لو كان القيد هو الاستلزام فقط يكون انتفاؤه بثبوت ماهية هي عين الوجود وما
عقيب ذلك الاستدلال على نفي الماهية مطلقا بل على نفي التركيب من الماهية ووجود الوجود وكذا التمثيل
بالواحد من حيث انه واحد فان الواحد من حيث انه واحد ماهية كما لا يخفى وقد عثرت على كتاب لبعض
الحكماء المتأخرين الشيخ عمر بن الخيام ذكر فيه انه [illegible] الحكمة العلامة للشيخ و [illegible] الشرح له وقد ذكر
فيه اولا بعد اثبات الواجب هذه العبارة بر روشن شد كه عالم را اولى است واجب بذات يگانه
ان همه وجوه وجهتها او بذات اوست بلكه حقيقة هستى محض است و ذات خود [illegible]
هستى است در خود نيست وخود ديگر موجودات بوجود او مانند نيستند روشنائى
ديگر اجسام است بروشنائى آفتاب واين مثال مسلم است اگر آفتاب بذات خود روشنائى
بودى بى موضع لكن روشنائى جسم است كه موضع او نيست وهستى او اولا كه حقيقت هستى
همه است در موضع نيست ثم قال في جملة صفاته تعالى بعد ان نهد مقدمة هي انه لا يمكن للانسان ادراك
امور الغائبة الا بما سبب امور الشاهدة المساعدة چون معلوم شد كه اول را معنى است كه در نوع
نظير آن نيست دانستن آن البته بفهم كردن آن و آن ذات اوست كه آن وجود است بي ماهية
لو حقيقته موجودي باشد چون كه بي ماهيت ممكن نيست كه [illegible]
[illegible] فهم كردن حقيقت وجود بي ماهيت [illegible] اوست موجودات بي ماهيت زيادتي
وجود ان يعني آنكه انيه او وماهيت او يكي است و او را نظير نيست [illegible]
جزء اوست جوهر است يا عرض [illegible] جوهر است [illegible]
كه ايشان هم جوهر اند وجود ايشان غير ماهية ايشان است و وجود بي ماهية نيست [illegible]
[illegible] الحقيقة [illegible] كه علم ما بآنكه او وجود است [illegible]
زيادة بر وجود واو حقيقت وجود محض است [illegible]
[illegible] نيست كه انا موجود وانه بمعنى ما نيست وگفتار ما انيه او وجود [illegible] ماهيته انيته بيان
است

او همانست تونيست دانست هر كرا است سكند اوست علم است بني ما مثلث به از حقيقت منزه
از عمانلت حلقي كوني ديور ردكرانيست وردد كرنيست اين علم نباشد بصفت او بل علم باشد بنفي
او و علم تو بارادة و قدرا و باز و حكمت او باز كردد و هم از بعلم او و بنفس جود و بنفي او وعلم
بانكه او عالم است ان علم ملازم جملت از لوازم ذات اوست محقيقت ذات او كه حقيقت ذات
او آنست كه او وجود محض است و ماهيت زيادة اگر كويي چگونه شناسد معرفت خداي
تعالى جواب آنست كه برهان بلاي كه حقيقت معروف محالست و او را عقرا و شناسد و لجس
نقود بما فند كه بشناسيم از او ذات و صفات او است و فهم كردن وجود بي ماهيت انكس را كه
او را در نفس وجود وجود بي ماهيت نيست نا قياس كه او در حق است وجود بي ماهيت زيادة
بر وجود نيست ممكن او را بل او را او نشناسد و او نهر كفت سيد بنهما نصلوات الله وسلامه
عليه او چه ثنا عليك انت كما اثنيت على نفسك يعني جنانكه بوجود لا انشناسي من ذات تو انم شناخت
و هم صديق اكبر كفت رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك يعني عاجز آمدن از دريافت يافت
دريافتن است از تر حه مرجان عاجز اند او و يافت او لكن آنكس كه برهان و تحقيق داند
استحالت دريافت او شناسا و ما مبدء باشد كه او دريافتن است عاقبت العجز ممكن
حلو بكه ان از دريابد و بعركه عاجز نشود و بدانند كه عجز او راضي و دين است بلا انكه را
باد كرده امد او جاهل باشد و ان هم حلقه زرفت بنغمه ان و ادياد حكما كه در علم راسخ اند
انتهى وقد نقلت مقالته بعبارته فان فيها فوايد جليلة لا تخفى وقعها على الناظر البصير قوله
هذا المعنى الذي يتعارفه العامة قليل نوع فان المشتق قد يصدق و يحمل على ما لا يقوم مبدا الاشتقاق
به كقولك النفس عالمة بذاتها والضوء مضيء وقد يصدق و يحمل على ما يقوم مبدا الاشتقاق به كقولك
النفس عالمة بالسواد و وجه الارض مضيء ولا شك ان معنى العالم والمضيء في الصورتين واحد
بحسب تعارف العامة فليس العالم ما قام به العلم والا لم يصدق على ما ينوجه ذلك فيه بل معناه
ما يعبر عنه في الفارسية بدانا و بهذا المعنى يصدق على النفس اذا ادركت سواء كان ادراكها بعلم
قام به او بذاته فان هو اعم مما قام به العلم وكذا ليس معنى المضيء ما قام به الضوء والا لم
يصدق على ما لا يقوم به وذلك بل معناه امر يعبر عنه في الفارسية بروشن وبهذا المعنى يصدق
على ما قام به الضوء وعلى نفس الضوء ايضا فهو اعم منهما وكان نقل العالم والمضيء بما قام العلم و
ماخوذ من قول النحاة اسم الفاعل ما اشتق من فعل لمن قام به ولا تعويل عليه فانهم بمعزل
عن ما بالذات وما بالغير وبنوا على ما هو الشايع الظاهر بحسب بادي النظر من الالفاظ استقرا والاجود
التي يطلق عليها المضيء فوجود الاكثرها قائم بضوء فترعا المضيء بما قام به الضوء ولم يتفطنوا
ما هو بذاته مضيء من غير قيام ضوء به قوله لا يظهر ان اطلاق اهل العرف على العالم بذاته على

النفس

النفس ليس لاعتقادهم انه متصف بعلم زائد عليه فان كون النفس بعين العلم لا يطلع عليه الا الحكماء
المحققين والذي للعامة علم بذلك بل الجماهير يعتقدون ان العلم في جميع المواد صفة قائمة بالعالم
واما اطلاقهم المضيء على الضوء فمن يكون مجازا عندهم كما يقولون سواد و يقال بالفارسية
سياهي بغايت سياهي وهو مجاز ونظير ذلك قولهم ليل اليل وجديد جديد قوله فاذا قلنا الضوء مضيء فقيل
وقد ذكر الشارح ان معنى الذي يتعارفه العامة من المضيء هو قام به الضوء وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة
ثم حكم بانا اذا قلنا الضوء مضيء بهذا نسلم ان يرد هذا المضيء ثم امر بهذا المعنى ثم امر بان يقاس حال الوجود على
حال الضوء وعلى هذا القياس يكون المعنى الذي يتعارفه العامة من الوجود وقد وضع له لفظ الوجود في اللغة
هو قام به الوجود واذا قلنا واجب الوجود موجود لم يرد هذا المعنى وحينئذ نقول يلزم على هذا ان لا يصدق
عليه تعالى الوجود بذلك المعنى المتعارف عند العامة الموضوع له لفظ الموجود في اللغة كما لا يصدق على الضوء
المضيء بالمعنى المتعارف وهو باطل قطعا مع انه لا يصدق على المعدوم فيلزم ان يكون واسطة بين
الموجود بالمعنى المتعارف وبين المعدوم حصر وقد قلت عليه في حواشي الفوائد وفيه بحث اسبق فيه بهذه
مقدمة هي انه قد يعتقد اهل العرف امرا ويطلقون اللفظ عليه على حسب اعتقادهم مع ان البرهان قاطع
على خلافه ثم ان اهل الحقايق بعد اطلاعهم على الواقع يطلقون ذلك اللفظ وينبهون على ان ليس الامر في
كما يوهم اللفظ بحسب المتعارف مثلا اهل العرف لما اعتقدوا ان المشار اليه بانا هذا الشكل المحسوس
يقولون انا قائم وانا جالس وانا في هذا المكان الى غير ذلك من صفات البدن مع ان الحكماء بينوا ان
المشار اليه بانا ليس بجسم ولا جسماني ثم انهم يبنون ذلك على التجوز لا بمعنى انه مجاز لغوي بل بمعنى انه من
حقه ان لا يقال عليه هذا اللفظ الموضوع لذلك المعنى الا مجازا اذ لو علم اهل العرف ان المشار اليه بانا ليس
جسما ولا جسمانيا لم يطلق هذا اللفظ الموضوع لذلك المعنى الا مجازا اذا تمهد ذلك فللشارح ان
يقول لما كان معنى الموجود في متعارف اللغة ما قام به الوجود وقد تقرر ان الواجب ليس كذلك
بل مرتبته اعلى من ذلك كان من حقه ان لا يطلق عليه هذا اللفظ الا بالمجاز لكن اهل العرف اطلقوا عليه
هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه فيكون الموجود بحسب معناه العرفي اللغوي صادقا عليه بحسب اعتقاد اهل
العرف ولذلك لم يتحاش ابو نصر وابو علي في رسالتهما عن التصريح بان اطلاق الموجود عليه تعالى مجاز
حيث قالا اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود
فان قيل بانا انما يلزم ان يكون الواجب بحسب الواقع واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف الذي هو المعنى الحقيقي
للفظ وبين المعدوم بذلك المعنى ولكنه بحسب المتعارف لا يكون واسطة لاعتقاد اهل العرف انه قد قام به الوجود
لا محذور في مثل ذلك اللازم اذ اللازم منه قصور اهل العرف عن ادراك الحقايق على انه يمكن ان يقال ان لفظ الموجود
مثلا موضوع لما كان الوجود قائما به بحسب معتقد اهل العرف وان لم يكن قائما به حقيقة وكذا المعدوم موضوع لما قام به العدم

لذلك وكل مفهوم اما قائم به الوجود بحسب نظر اهل العرف واما قائم به العدم بحسب ذلك النظر فلا واسطة
بين هذين المفهومين ولا يكون ح اطلاق الموجود عليه تعالى مجازا فتامل فيه وبحث من وجوه منها انه
ان اراد بالهيكل المحسوس البدن الحي الذي هو الانسان المعرف بالحيوان الناطق فلم ان اهل العرف
يقولون انه جالس ويقولون انه عالم ايضا وكلاهما حقيقة غاية الامر ان بعض اجزائه قد صار مناطا
لبعض هذه الصفات وبعض اخر لبعض اخر ولا نم ان البرهان قائم على خلاف ذلك كما سياتي تحقيقه وان اراد به
البدن وجوه فلانم ان اهل العرف يشيرون بلفظ انا اليه ان من البين انهم يشيرون بلفظ انا وانت الى
والبدن وجوده ليس انا انا عندهم ولهذا لا يقولون لبدن الميت انا انا ويقولون بفوت الانسانية عنه
منها انه لم يصدق على الواجب ما هو معنى الموجود لا يكون موجودا بهذا المعنى اذ الوجود بهذا
المعنى اعني في القسمة المذكورة وهو واجب الوجود الخارج من تلك القسمة وقوله لكن اهل العرف
اطلقوا عليه هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه فيكون الوجود بحسب معناه العرفي اللغوي صادقا عليه
بحسب اعتقادهم لا طائل تحته الا ستر الكفر الذي يتضمنه الكلام عن العوام وليس هذا اول قارورة
كسرت في الاسلام ومنها انه لو كان الواجب تعالى واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف والمعدوم
بذلك المعنى كما ذهب اليه لكان بينهما واسطة في الواقع ويبطل الحصر العقلي بينهما واسطة ولا نحو
حقه ان لا يكون بينهما واسطة بحسب اعتقاد غير مطابق للواقع اقول قد ذهب الحكماء الى ان
المشار اليه بانا جوهر مجرد غير جسماني ومع ذلك يقولون انا جالس وانا قائم وانا في هذا المكان
ولا شك ان كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا يقتضي ان لا يطلق عليه هذه الالفاظ الا بطريق المجاز
وهم مع هذا الاعتقاد يطلقون عليه هذه الالفاظ والغرض تمهيد مقدمة لا يترتب عليه مذاق
الحكماء الموجود الذي معناه في عرف اللغة ما قام به الوجود على ما هو عين الوجود عندهم يجوز
ان يكون من قبيل اطلاقهم الجالس ونظايره على ما هو امر مجرد عن المادة بحسب اعتقادهم فمنع كون
المشار اليه بانا هو الجوهر المجرد عندهم غير مستقيم لانهم يصرحون بذلك كما لا يخفى على من تتبع مقالاتهم
ومنع كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا في الواقع لا يجديه نفعا لان ما هو غرضنا يحصل من
كونه مجردا عندهم ولا يتوقف على كونه مجردا مطلقا فقوله لا نم ان البرهان قائم على خلافه كما بينا
تحقيقه على انا سنتكلم على ما سماه تحقيقا في موضعه فافهم مع انه قد صح القائم بالقائم ولذلك
قال ان بعض اجزائه مناط لبعض هذه الصفات بعينه مثل الجالس وبعض اخر لبعض بعينه العالم
ثم لا يظهر ان بدن الميت لا يطلق عليه الانسان في العرف بل يقولون انه انسان في العرف ميت ولا
يصرحون بانتفاء الانسانية عنه وان لم يكن انا انا بحسب التحقيق وهذا هو الامر الموضح لما مهدناه
الا ان القسم هو الوجود بالمعنى المتعارف بل المعنى الذي حققوه ولئن سلمنا ذلك فنقول غرضهم تقسيم ما يطلق عليه الوجود

بحسب العرف ولا شك انه يشمل الواجب فان اهل العرف يطلقون الموجود بمعنى ما قام به الوجود على الواجب
فانه دل البرهان على ان مرتبة موجوديته اعلى من الامر الذي هو معتقدهم فيكون اطلاقهم الموجود عليه
من قبيل النظاير المذكورة على ما سبق ويكون حاصل التقسيم ان ما يطلق عليه الوجود بحسب العرف
بمعنى ما قام به الوجود اما ان يكون كذلك بحسب الواقع فيكون معروضا للوجود ومغايرا له واما ان
يكون في الواقع عين الوجود لا مغايرا له معروضا له وان كان معروضا له في مدرك العرف وهذه
قسمة صحيحة ويندفع بذلك كون اطلاق الموجود عليه مجازا وكفى به فائدة وليس في ذلك نسبة الكفر
لا لاهل العرف ولا الى غيرهم اذ ليس في اعتقاد زيادة الوجود على ذات الواجب او عدم زيادته عليه
محذور ديني فضلا عن التكفير كيف وكثير من المتكلمين ومنهم الامام في اكثر كتبه على ان وجود الواجب
زايد على ذاته ولم ينقل عن احد من اهل الاسلام قدح فيه فضلا عن النسبة الى الكفر فما تضمنه كلامه
من النسبة المذكورة اول قارورة كسرت في الاسلام وانت خبير بانه اذا حمل التقسيم على
المعنى العرفي لا يلزم الواسطة كما فصلناه **قال** بمعنى ان يزول احدها عن الذات
قيل هذا ان جعل المقسم كيفية النسبة واريد بالوجوب والامكان والامتناع معانيها المتبادرة
منها كما هو الظاهر من عبارة الشارح لما اذا جعل المقسم المفهوم واريد بها الواجب
والممكن والممتنع كما اعتبره بعضهم كان معنى الانقلاب ان يصير احد هذه الثلثة واحدا آخر منها
كما يصير الممكن ممتنعا **اقول** من البين انه على فرض صيرورة الممكن ممتنعا لا يصير احد هذه الثلثة
واحدا اخر بل انما يصير الذات الذي هو معروض الممكن معروضا للممتنع فقد زال نعت الممكن
عن الذات واتصف بنعت الممتنع فما ذكره الشارح جار على كلا التقديرين فلا يختص بما اذا
جعل المقسم كيفية النسبة **اقول** هذه القسمة الثلثة تكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه قيل
اعلم ان الشارح جعل المقسم في القسمة الحقيقية كيفية نسبة المحمول الى الموضوع والاقسام هي
الوجوب والامكان والامتناع بالمعنى المتبادر منها وعلى هذا القياس يكون المقسم
الثلاثة المانعة الخلو كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ولما قيد المص بقوله في الممكنات
انحصرت تلك النسبة في الامكان اذ نسبة المحمول الى الممكن اعني الذي لا يقتضي تلك النسبة
ولا يقتضيها هي الامكان على ما يقتضيه القسمة الحقيقية فيصير حاصل القسمة على هذا
ان كيفية النسبة التي هي الامكان اما امكان او وجوب بالغير او امتناع به وهذه قسمة
الشيء الى نفسه وفيه بحث اما اولا فلانهما ليسا قسمي الامكان لامتناع حمله عليهما
ضرورة انه لا يصح ان يقال الوجوب بالغير او الامتناع به هو الامكان الذاتي وان صح ان يقال
الواجب بالغير او الممتنع به هو الممكن واما ثانيا فلانه يختل القسمة الحقيقية لان الوجوب

لان الوجوب بالغير مثلا كيفية النسبة وخارج عن الاقسام الثلثة كما لا يخفى بهذا ان
جعل المقسم في القسمة المانعة الخلو كيفية النسبة كما هو المناسب لما اختاره الشارح
في الحقيقة وان جعل المقسم فيها الممكن والاقسام هي الممكن والواجب بالغير والممتنع به
كما هو المناسب لجعل المقسم في القسمة الحقيقية نفس المفهوم فيرد عليه ان هذه القسمة
انما يكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه ان لو جعل المقسم مفهوم الممكن حتى يكون القسمة هكذا
الممكن اما ممكن او واجب بالغير او ممتنع به اما اذا جعل المقسم ممكنا كما يشعر به عبارة المص في
الممكنات ويقال مثلا السماء اما ممكن او واجب بالغير او ممتنع به فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى قسيمه
كما لا يخفى **اقول** ما ذكره اخرا كانه ماخوذ من حاشيتي وانت خبير بانه انما يتم اذا جعل القسمة بمعنى
الترديد كما ذكرته هناك عايدة بوصف بمنع الخلو والتقييد بالممكنات ثم اني ذكرت في بعض تحريرات
الغواشي ان الشارح وان فسر اولا القسمة بقسمة كيفية النسبة لكنه ذكر في بيان كون القسمة في
حقيقة ما يدل على ان المقسم هو النسبة المكيفة فانه قال وذلك لان نسبة كل محمول لا يخلو
ذات الموضوع منها ان يقتضي تلك النسبة اولا وهذا يدل على ان المقسم هو النسبة وان
الاقسام هي الواجب والممكن والممتنع كيف ولو كان المقسم كيفية النسبة لكان القسمة
الى الامكان الذاتي والوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكنات مانعة الجمع اذ لا يجتمع تلك
المفهومات ولا اثنان منها على الصدق على ذات واحدة وقد صرح بانها مانعة الخلو فيلزم عليه ان يكون
حقيقة وهذا بين لا يكاد يخفى على احد فهو قرينة جلية على ان مراده بكيفية النسبة النسبة المكيفة
وح يندفع بحث المحشي وقيل فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان المقسم هو النسبة اذ لو كان كذلك فاما ان
يكون المقسم النسبة مطلقا اعم من الايجابية والسلبية كما يدل عليه الشرح وح لا يستقيم قوله وعلى
الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة ضرورة ان النسبة الاعم المذكورة شاملة لكل قضية فلا يتصور
قضية يقتضي موضوعها نقيض تلك النسبة واما ان يكون المقسم النسبة الايجابية وح يخرج الممتنع او
النسبة السلبية فيخرج الواجب واما ثانيا فلانه ان اراد بعدم اجتماع تلك المفهومات عدم
اجتماعها على ما يراه الشارح فممنوع اذ الظاهر من كلامه حيث حكم بان هذه الثلثة قسمة الشيء
الى نفسه والى قسيمه ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير قسما الامكان فكانه ذهب الى ان نسبة المحمول الى
الموضوع او كيفيتها في الممكن هذا الامكان وهو اذا اقترن بوجود العلة يصير وجوبا بالغير واذا اقترن
بعدمها يصير امتناعا بالغير فاذن يكون الوجوب بالغير عنده امكانا مقرونا بوجود العلة والامتناع بالغير
امكانا مقرونا بعدم العلة وان اراد عدم اجتماعها لا على ما يراه الشارح فغير مفيد على ان الشارح ذهب الى فساد
هذا التقسيم فلا يكون عدم صحة مقتضاه خلف عنده **اقول** اما الايراد الاول فبعد الاغماض عما في صورته

من مخالفة

من مخالفة النتائج اذ حاصل كلامي توجيه لكلام الشارح يسلم فيه مجرد الامتناع الفضلاء الاجلاء
الموجهة بالتوجيه فيتوجه فيه المنع فلا يتم مقابلته بالمنع مندفع اذ لو جعل المقسم هو النسبة مطلقا كان
مؤدى التقسيم ان كل نسبة ايجابية كانت او سلبية فاما ان يقتضي الموضوع نفسها اولا وعلى الثاني فاما
ان يقتضي نقيضها اولا ولا يلزم من ذلك ان يتحقق قضية يقتضي موضوعها النسبة الايجابية والسلبية معا وهو
ظاهر جدا ولو جعل المقسم النسبة الايجابية لا يلزم خروج الممتنع لان الموضوع في صورة الامتناع يقتضي
نقيض النسبة الايجابية قطعا ولو جعل المقسم النسبة السلبية كان مؤداه ان النسبة السلبية اما ان يقتضي
الموضوع نفسها فهو واجبة او لا يقتضيها فاما ان يقتضي نقيضها وهو الممتنع او لا وهو الممكن فظاهر انه
لا يلزم خروج شيء من النسبة السلبية وتكون مقتضى هذا التقسيم واجب الوجود بمعنى العدم والممتنع
واجب العدم والامكان وفي ذلك فظاهر انه لم يثبت بطلان شيء مما ذكر في توجيه الترديد ثم ليت شعري ما
الفرق بين ما اذا جعل المقسم النسبة وبين ما اذا جعل كيفية النسبة فان ما ذكر من الترديد وابطال الشقوق
يجري على التقدير الثاني ايضا من غير فرق واما الايراد الثاني فسقوطه اظهر من ان يذكر اذ لا يكاد ان
يخفى على احد … ما نسبه الى الشارح من جعل الوجوب بالغير امكانا مقيدا بمقارنة العلة والامتناع
بالغير امكانا مقيدا بانتفاء العلة فانهما قسمان من الامكان فان الوجوب بالغير هو ضرورة ثبوت المحمول
للموضوع بسبب الغير لا الامكان المقيد بمقارنة العلة وكذا الامتناع بالغير هو ضرورة سلب المحمول عن الموضوع
بسبب الغير لا الامكان المقيد بانتفاء العلة نعم على هذا التفسير لا يكون الضرورة معتبرة في مفهوم الوجوب بالغير
والامتناع بالغير فيصير قسمين للوجوب والامتناع ولا يخفى بطلانه فانسبه الى الشارح من انه اصطلاح جديد انه
من غير سند وهو غير مسموع كيف يصير الامكان الذي هو سلب ضرورة الطرفين بواسطة مقارنة العلة
وانتفائه وجوبا او امتناعا كما هو عين ضرورة اذ سلب الضرورة … الضرورة بالبديهة وكيف
يتوهم ان سلب شيء بواسطة مقارنة امر يصير عين ذلك الشيء ثم ان الشارح حكم بان هذه القسمة الثلثة قسمة الشيء
الى نفسه والى قسيمه مع ما في اكثر النسخ في فلا احتمال لما تخيله هذا القائل وان فرض انه حكم بانه قسمة الشيء الى
نفسه والى قسيمه كما في بعض النسخ فهو من جملة ان المقسم هو النسبة واراد بالامكان والوجوب والامتناع
هو الممكن والواجب والممتنع فهو من مؤيدات ما ذكرنا من انه جعل المقسم هو النسبة المكيفة وما ذكره
في التعليقة من ان الشارح ذهب الى فساد هذا التقسيم فلا يكون عدم صحة مقتضاه
خلفا عنده فيه منع لان الشارح حكم بان هذه القسمة مانعة الخلو فقط وعلى ما وجهه
يكون منفصلة حقيقية وذلك قرينة على ان مراده تقسيم النسبة اذ لو جرى على ما
ذكره لزم كونه قسمة حقيقية فالاستدلال بكلام الشارح بانها مانعة الخلو لا بعدم صحة
مقتضاها حتى بان الشارح حكم بفساد القسمة فلا يكون عدم صحة مقتضاه خلفا

منه ثم اني ذكرت في بعض تحريرات الحواشي ان قوله انحصرت تلك النسبة في الامكان غير مسلم والسند
كما مر اذ كيفية النسبة في الممكنات لا تنحصر في الامكان ضرورة ان الوجوب بالغير والامتناع
بالغير افراد كيفية النسبة في الممكنات ثم تحقق كيفية الامكان في جميع الممكنات وذلك لا يستدعي
انحصار الكيفية الثابتة في الممكنات فيها والاعتراض مطلوبات هذا المنع خارج عن قانون التوجيه
وذلك لان الشيخ قد صرح بان الشي هو جعل المقسم في القسمة الحقيقية كيفية نسبة المحمول الى الموضوع
ولو كان كذلك لانحصرت نسبة المحمول الى الموضوع في الممكن لان الذي لا ينفك الموضوع تلك النسبة
ولا يتخلف عنها في الامكان بل هنا ينتفي القسم الحقيقية ويختل القسمة الحقيقية لان الوجوب
بالغير مثلا كيفية النسبة وقد يحصل الاقسام الثلثة وهو قد منع انحصار الكيفية المذكورة في
الامكان فلهذا اذا انها غير منحصرة فيه بحسب نفس الامر والمانع اخذ هذا من كلامه وان اراد
انها غير منحصرة فيه بعد تقدير ان يكون المقسم في القسمة الحقيقية كيفية النسبة فدليل الانحصار
في ذلك مذكور وههنا انتفت القسمة الحقيقية مع تقدير ان الشي الذي عليه بناء الكلام فيكون
منع وطلب الدليل عليه غير موجه كنت اوردت هذا الايراد على اصل الحاشية ولم يكن فيها
قوله على ما ينبغي القسمة الحقيقية ولما شرع بيانه في كلام الشيخ ثم اضاف اليه ما اشير
به لكونه افقه بقوله وقد تحقق الدفع لهذا الايراد لا يخفى في المستفاد ان ذكر قرينة
جلية على ان مراده من كيفية النسبة الكيفية ومن الوجوب الامكان والامتناع الواجب والممكن
والممتنع اذ لا يخفى على احد انه لو لم يحمل على ذلك لم يتحقق الانفصال الحقيقي ومثل ذلك لا يخفى على ادنى
المحصلين فضلا عن مثل الشيخ ومثله ولقد استعظم المعترض ذكره وحكم بان الحمل على ذلك فيه
من كلامه فكل هنا من غير سند وقرينة هذا وقد ذكرت في الحواشي هذه قول الشيخ منع القسمة الحقيقية
يكون قسمة الشي الى نفسه والى قسيمه انه يمكن حمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من وضعها
منع الخلو مع قوله في الممكن اذ لو كان مراده التقسيم بمعنى الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد
لا يقال فيكون ترديد الشي بين نفسه وغيره لانا نقول مراده ان هذا الترديد في الماهيات الممكنة
على سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يوجد بمفهوم الامكان هذا ما ذكرته واعترض عليه
بان قوله لان التقسيم للمفهوم لا للافراد انما يفيد هنا لو كان المقسم هو الممكن وهو غير مسلم
فانه كما صرح به الشيخ هو كيفية النسبة وعلى ما قرره هذا القائل هو النسبة المحمول فيكون التقسيم
ههنا النسبة المحمول الى الممكن او كيفيتها اما امكان او وجوب بالغير او امتناع به وليس كون الممكن بمعنى
في هذا التقسيم كما لا يخفى من البيانات الجلي لا ابلام في نفس المقسم كما ذكر هو غير ملائم في فيه التقسيم
اذ الغرض منه فهم المختص المشترك ولا مدخل في ذكر الموضوع في نفس المقسم ولا يجمع قيدين مع ان تقسيم النسبة وكيفيتها لازم

تقسيم الممكن

الممكن ايضا ثابت الكيفيات الثلث فقد يجعل وصفا للنسبة وقد يجعل وصفا للمحمول او للموضوع فلذلك
قد يسامح بذكر احد القسيمات مكان الاخر ولا يخفى ان الظاهر من عبارة المتن ههنا تقسيم الممكنات قوله يتصادقان
قيل ممنوع ولم لا يجوز ان يكون امر قبيل حسن غلام زيد وسعة داره والتفصيل انه ان كان هناك امر واحد يصدق
على المفهومات انه ان كان صدقهما عليه من حيثيتين يلزم تصادقهما مثلا في المثال الذي ذكره الشارح يوجد امر
واحد كالقيام عندي في عدو زيد يصدق عليه بالقياس الى عدوه انه اكرام وبالقياس الى صديقه انه اهانة فيلزم
تصادقهما سواء اخذ مع الاضافة وقيل اكرام عدو زيد اهانة صديقه او بدونها نعم لا يصدق ان الاكرام
الصدق اهانة وان لم يكن هناك امر واحد يصدق عليه المفهومات بل يكون هناك امر ان يصدق على احدهما
احد المفهومين وعلى الاخر فلم يكونا متصادقين كالمثال الذي ذكرناه فان للغلام صفة يصدق عليها الحسن
وفي الدار صفة اخرى يصدق عليها السعة فلا جرم لا يكون حسن غلام زيد وسعة داره متصادقين سواء
اخذا مع الاضافة او بدونها وما نحن فيه من هذا القبيل اذ لا يجوز ان يكون لنسبة المحمول الى الموضوع كيفية واحدة
هي بالقياس الى الوجود وجوب وبالقياس الى العدم امتناع اما اولا فلما قال صاحب القيل من ان نسبة الوجود
الى الماهية ونسبة العدم اليها متغايران ذاتا فكيف يعرض لهما كيفية واحدة واما ثانيا فلانه يستلزم تصادق
الوجوب والامتناع وح لا يبقى القسمة الاولى حقيقية فهناك كيفيتان يصدق على احديهما الوجوب وعلى الاخرى الا امتناع
وهو المطلوب والمناقشة لان المص اطلق الوجوب والامكان والامتناع على الواجب والممتنع والممكن كما هو مشهور على
تيلس ما عرفت من نسبة الوجود وح لا حاجة الى تكلفات ارتكبها الشارح فيما مضى وما سيأتي بناء على حملها على
المعنى المتبادرة منها اقول بعض هذه الكلمات مشترك بين كل شيء وما علقه وقد اوردت على هذا القائل
انه يلزم من انتفاء الكيفية المذكورة في كلامه ان لا يكون هناك شيء يكون بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس الى
العدم امتناعا لجواز ان يكون شيء اخر من صفات النسبة او غيرها كذلك فلا يتم الاستدلال على ما ذكره واعترض
عليه بان الوجوب والامتناع كلاهما كيفية النسبة على ما ذكره فان كان هناك شيء لم يكن شيئا منهما بالمعنى
الذي كلامنا فيه وهو ظاهر اقول حاصل الايراد انه لم يتبين بما ذكره انتفاء امر يكون بالقياس الى احد
المحمولين وجوبا وبالقياس الى الاخر امتناعا بل انما تبين به انه ليس هناك كيفية واحدة يكون كذلك لم لا
يجوز ان يكون هناك امر اخر غير الكيفية اما من صفات النسبة او من غير صفات النسبة يكون
بالقياس الى احدهما وجوبا وبالقياس الى الاخر امتناعا اذ انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء
العام فما لم يثبت انه ليس هناك امر من الامور كذلك لم يتم التقريب ولا يندفع هذا الايراد بما ذكره وهو
ظاهر جدا هذا وقد اوردت على قوله اما اولا فلما قاله صاحب القيل الخ ان مثل ذكرته فيما ذكره من صورة
اكرام العدو واهانة الصديق بان يقال اكرام العدو نسبة بينه وبين العدو واهانة الصديق نسبة بينه وبين
الصديق

وبما ان النسبتان متغايرتان فكيف يعرضهما امر واحد واعترض عليه بانا لا نم جريان مثل ذلك في الصورة
المذكورة وانما يجري فيها لو كان موصوفا ان بعرض الاكرام والاهانة كيفية واحدة وما فرضنا ذلك بل فرضنا
ان يكون هناك امر واحد كالقيام عند مجيء عمرو وزيد ويصدق عليه بانات النسبتان المتغايرتان واين
هذا من ذلك اقول فلا منه وبل جارية في هذه الصورة قطعا لان حاصله ان النسبتين متغايرتين
فلا يصدق عليهما كيفية واحدة وفي هذه الصور ايضا النسبتان متغايرتان فيلزم ان لا يصدق عليها
الا خرج ويمكن تقريره بصورة النقض التفصيلي نقول كما يجوز ان يصدق النسبتان المتغايرتان في الصورة
المفروضة على امر واحد فلم لا يجوز ان يكون هناك امر واحد يصدق عليه الكيفيات المتغايرتان لا بد
لنفي ذلك من دليل ثم اورد حث على قوله واما ثانيا انه لا يتصادق الوجوب والامتناع اذ اخذ احدهما
مضافا الى وجود شيء والاخر مضافا الى عدمه في ما بينهما مضافين الى وجود شيء والاخر الى عدمه فيجوز
ان يكون القسمة الحقيقية اعاما اذا كان الوجوب والامتناع مضافين الى وجود شيء او عدمه فاعترض عليه
اما اولا فلان القسمة الاولى الحقيقية مطلقة ليس هذا التقييد فيها واما ثانيا فلان الوجوب الخارج
عن القسمة هو اقتضاء النسبة والامتناع الخارج منها هو اقتضاء نقيض النسبة فكيف يكونان متحدين اقول
المقام قرينة على التقييد فانا اذا اطلقنا بين الوجود والعدم تقابل فانما ينساق الذهن الى الوجود والعدم
المضافين الى شيء واحد فسقط الاول وكون الوجوب اقتضاء النسبة والامتناع نقيض النسبة انما
يقتضي عدم اتحادهما في المفهوم لا عدم تصادقهما والكلام في التصادق لا الاول وهذا كما ان الاكرام
هو الحاق الكرامة والاهانة الحاق الذلة ومع ذلك يتصادقان كما مر في صورة القيام عند مجيء زيد فسقط
الثاني كيف ويجيء مثل ذلك في الصورة المذكورة اعني الاكرام والاهانة فان يقال احدهما الحاق الكرامة و
الثاني الحاق الذلة فكيف يتحدان فالصواب ان يكتفى ههنا بمجرد منع التصادق لعدم ظهور امر يكون باعتبار
وجوبا وباعتبار امتناعا كما سكتنا في الحواشي ثم نقل عن بعض الفضلاء انه لا يتوهم ان الامتناع
المطلق والوجوب المطلق كيفيتان لنسبتين متغايرتين واما الوجوب والامتناع المضافان الى ما اضيف
اليه الماخوذان مع اضافتهما الى ذلك فهما وصفان لذات واحدة فانا اذا امكنا اكرام اعداء زيد واهانة زيد و
لا وليائه لم يقل هذا الحال ليس بصحيح لان الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف الاولياء فهما متغايرين
لان موضوع الوجوب والامتناع اذا تغايرا لم يكن ان يتحدا على تقدير اخذهما مع الاضافة الى ما اضيف اليه فان
موضوع القيام العارض لزيد بدون ان اخذ مع الاضافة الى زيد اذا اخذ مع الاضافة الى زيد اذا اخذ مع
الاضافة اليه لا يخرج الموضوع الاول عن كونه موضوعا وما ذكره في المثال ليس الحل فيه حقيقيا من قبيل المسامحة
واعترض عليه بان قوله موضوع القيام العارض لزيد بدون ان اخذ مع الاضافة الى زيد غير مسلم اذ لا شك

فى ان

في ان موصوف القيام اب زيد مثلا واذا اخذ مع الاضافة اليه وقيل زيد قائم الاب يصير موصوفه
زيدا والحسن عارض لغلام زيد واذا اخذ مع الاضافة اليه وقيل زيد حسن الغلام يصير عارضا لزيد
الكلام المنقول ضعيف لان صحة الحمل لا يتوقف على الاتحاد في المفهوم بل على ان يكون هناك
امر يصدق عليه المفهومات والوحدة رتبة هنا كامر يصدق عليه المفهومات ولو باعتبارين وتغاير
الموضوع لا ينافي تصادقهما على امر واحد كما في مثال الاكرام المعدف والاهانة النوعية وما ذكره فيما انا
الحكم فيه على سبيل المسامحة غير سديد كما ظهرت منه البيان المذكور ولكن ما اورد عليه المعترض بقوله فان
القيام العارض لزيد اذا اخذ مع الاضافة الى زيد فلا شك انه وصف لزيد فانه بمنزلة قولك زيد في نفسه
وعمرو كريم عنه ولا شك انه لا يخرج الحسن والكرم بهذا الاعتبار عن ان يكون وصفا له واما قصة قيام الاب فلكانه
اخذ القيام مضافا الى مفهوم الاب فلا جرم يصير وصفا لمن له الاب لا الى الاب الذي هو معروض القيام
ان لو اخذ مضافا اليه لكان معناه قيام نفس ذلك الاب ولا شك انك اذا قلت الاب قائم نفسه يكون القيام
وصفا للاب واما اذا اخذته مضافا الى الاب المطلق يصير وصفا لمن له الاب لا للاب الموصوف القيام
وذلك ليس من قبيل اخذ القيام مضافا الى موصوفه وانما من هذا القبيل لو كان القيام ماخوذا مع
الاضافة الى نفس الاب الموصوف وح لا يخرج الاب عن كونه موصوفا ولذلك لو قلت زيد قائم بقيامه
لم يخرج زيد بذلك عن ان يكون موصوفا له وتحقيق المقام ان الوصف انما يصير وصفا للذات الذي لم
يعتبر في مفهومه بطريق الجزئية فاذا اعتبر في مفهوم الوصف امر معين خرج عن ان يكون وصفا لذلك الامر
بل هو وصف لامر اخر خارج يتعلق به ذلك الامر مثلا السكب الاراقة مطلقا من غير تعيين المراد فعند
المفعول المشتق منه يكون صفة للدم وغيره بالحقيقة والسفك هو اراقة الدم فالمسفوك ليس صفة
للدم بالحقيقة لان معناه مسكوب الدم والدم ليس مسكوب الدم وقس عليه حسن الغلام لم يرد
يتصادق الوجوب المطلق الخ قلت في الحواشي فيه بحث اما اولا فلانه اذا تصادف وجوب الوجود
وامتناع العدم ما خوذين مع الاضافة الى ذات واحدة كما قدرنا لزم تصادف الوجوب المطلق
والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد على المقيد يستلزم صدق المطلق على المطلق
في الجملة وفي الجواب ان مراده نفي التصادق الكلي في المطلق واثباته في المقيدين فحاصل
كلامه انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما يصدق على الاخر كليا بل انما يتصادقان كليا اذا اخذ مقيدينا
بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور فان القيام عند مجيء عدو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة
الى العدو اكرام وبالنسبة الى اوليائه اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل المنبئ عن كرامة متعلق ومعنى الاهانة
هو الفعل المنبئ عن هوان متعلقه والقيام المذكور دال على كرامة عدوه وهوان وليه فيكون اكراما
بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي وانت خبير بان التصادق الكلي في المطلقين لا نم التصادق

في المقيدين لانه اذا كان كلا وجوب ماهية ما امتناع عدم تلك الماهية وبالعكس يكون فلا فرق في ذلك بين المقيدين

والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا لا يتوقف على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد

قد يكون اهانة عمرو دون احد اكتفا ملتزم خرات الآخر واما ثانيا فلما تبين منا ان ذلك انما يكون

في محل النزاع اذا كان هناك شي يكون بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا وذلك

كما ترى واما ثالثا فلان لقائل ان يقول في المثال المذكور الاكرام هو الفعل الدال على الكرامة مع قصد الاشعار

فالقصد معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان معتبر في مفهوم الاهانة فلا يتصادقان اطلاق اهل العرف

ربما يكون بطريق المسامحة فان قيل كلام الشارح منع وما ذكره من المثال سند هذا ان يقول بل كلام

السيد السند منع وما ذكر في صورة الدليل سند والامر في مثل ذلك هين فالجواب ان هذه المناقشة

لا يجدي كثيرا لانه يصدق على القيام المذكور الفعل الدال على كراهة الاعداء وكذا الفعل الدال على هوان

الاولياء فهذان المفهومات صادقان على القيام المذكور مع ان احدهما متعلق بالاولياء

والآخر بالاعداء سواء كان لفظا الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما في عرف اللغة ويكون مقارنة

القصد شرطا لا داخلا في مفهومهما او موضوعين بازاء المجموع المركب منهما ومن القصد فان

ذلك لا يقدح في المقصود واعترض عليه اما اولا فلان هذه مراده نفي التصادق الكلي غير

مسلم لان قول الشارح واما حمل احدهما على الآخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس

بصحيح يدل دلالة ظاهرة على عدم صحة حمل احدهما على الآخر مطلقا وما ذكره من انهما كيفيات النسبتين

متغايرتين متغايرتان فانما يدل على تباينهما فكيف يكون مراده ذلك واما ثانيا فلانه لا يلزم من اعتبار القصد

في الاكرام والاهانة عدم تصادقهما اذ قصد الاشعار باكرام اعداء زيد لا ينافي

قصد الاشعار باكرام اعداء زيد لا ينافي قصد الاشعار باهانة اولياءه فلم لا يجوز ان يقصد

بهما الاشعاران مع الفعل المذكور حتى يصدق عليه انه اكرام اعداء زيد واهانة اولياءه

لا يخفى ان كلام الشارح لا يستقيم الا بمثل هذا التوجيه فالجواب المذكور انما تكلفناه توجيها

لكلامه بحسب الامكان فما ذكره المعترض بعينه لا يتوجه على الشارح وانت خبير بان

كلام الشارح قابل لهذا التاويل ومع ذلك فقد ابطل ما ذكره الشارح في هذا الموضع

فالايراد عليه ليس بوارد عليه وما ذكره المعترض ثانيا غير متجه لان السائل اخذ القصد

في مفهومهما بطريق الجزئية حيث قال فالقصد معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان

معتبر في مفهوم الاهانة فلا يتصادقان فان على تقدير كون القصدين يكون

مجموع الفعل المذكور مع احد القصدين اكراما والمجموع المركب منه

ومن القصد الآخر اهانة فيكونان متباينين تصادقين وذلك ظاهر وفيه نظر

من الكلام

من الكلام في هذا اشارة الى ما سبق من تصادق الكيفيات اذا حققت مع الاضافة مثلا يصدق على ضرورة

وجود الشي وعلى احكامه الخاص ما خوذا مع الاضافة الى ما اضيف اليه ضرورة عليه وكل الشي

اذا اخذ كذلك وفيه مامر من الكلام بين تلك الكيفيات اقول لا يخفى ان دعوى التصادق بين

الوجوب والامكان الموجودين بالقياس الى شي واحد ابعد من دعوى التصادق بين الوجوب

والامتناع ماخوذين كذلك اذا توهم ان امكان وجود زيد يتحد مع وجوبه وامتناع عدمه

فان الامكان سلب ضرورة الوجود والامتناع العدم والوجوب والامتناع كلاهما ضرورة

احد طرفي الوجود والعدم بل هذا التوهم في غاية البعد عن عاقل قال وذلك لا ينافي التعين في

الاستقبال قال ان اراد انه لا ينافي التعين في الاستقبال ما دام استقبالا ففيه سلم اذ الدليل على

تعيين احد الطرفين في زمان موقوف على حضور ذلك الزمان والمستقبل ما دام مستقبلا غير

حاضر فلم يتعين احد الطرفين فيه ما دام كذلك وان اراد انه لا ينافي التعين في الاستقبال بعد

حضوره فمسلم لكن مراده انه لا يبقى استقبالا ولا يتعين الامكان بالقياس اليه واورد عليه ان ما

ذكره بعينه يجري في الزمان الماضي بان يقال ان اريد انه يتعين على حضور ذلك الزمان وان اريد انه قد تعين

فيه حيث كان حاضرا فمسلم لكن يرد انه لم يكن ماضيا والحل في الموضعين ان الازمنة الثلثة ظرف التعيين

الواقع فيه وكما ان التعيين في الحال ليس حاصلا في الماضي والمستقبل كذلك التعيين في الماضي ليس حاصلا في

صرافة الامكان فليكن التعيين في المستقبل ايضا قادحا فيه واعترض عليه بانا لا نسلم انه ان كان حاصلا في

التعيين في الماضي قادحا في صرافة الامكان كان التعيين في المستقبل ايضا قادحا فيه فانه اذا كان كل

من الازمنة الثلثة ظرفا للتعيين ما وقع فيه فالم يحصل ذلك الزمان لم يحصل تعيين المذكور بما

لم يحصل التعيين المذكور لم يخرج الممكن من صرافة الامكان ولما كان التعيين الذي زمانه ماضيا

قد حصل لحصول الماضي خرج به الممكن عن صرافة الامكان واما اذا كان زمانه المستقبل فلم يحصل بعد

ولم يخرج به الممكن عن صرافة الامكان الى حصول المستقبل اقول على ما قرره من ان التعيين في

الزمان انما هو باعتبار حضور ذلك الزمان فلا فرق بين الماضي والمستقبل في ان التعيين فيهما

ليس باعتبار المضي والاستقبال بل باعتبار الحضور وكما ان المستقبل من حيث انه هو مستقبل

ليس ظرفا للتعيين كذلك الماضي من حيث انه ماض ليس ظرفا للتعيين وكما ان الماضي من حيث

حضوره السابق ظرف للتعيين كذلك المستقبل من حيث الحضور اللاحق ظرف التعيين وكون

الماضي قد اتصف بالحضور فانقضى والمستقبل لم يتصف بعد لا يقتضي تخصيص صرافة

الامكان بالمستقبل فان الحضور المنقضي ليس متحققا الان كما ان الحضور المستقبل كذلك

ولا فرق بينهما الا ان اوهام العامة تذهب الى ان الامور الماضية متحققة في الزمان

الماضي

احد الطرفين في الماضي ما دام ماضيا غير حاضر ففيه سلم لانه ما دام ماضيا غير حاضر تعين احد الطرفين في زمان يتم

ليس حاصلا في المستقبل والحال فان الماضي قد تعين والمستقبل ستعين وان كان

على نحو الامور الترتيب عنا مع بقائها ولا اعتداد بمثل جدمة الاوهام قال فان معدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع فيه ظاهر كلام الشيخ هنا يشعر بان المراد بالثلثة مفهوم الواجب والممكن كما هو الظاهر من متن الكتاب ايضا فان كان المراد ذلك فلا شك ان الحكم بكونها اعتبارية لا يكون باعتبار انها عدم تحقق افرادها في الاعيان لان فرد الواجب والممكن موجود في الاعيان بلا اشتباه كلف لا والوجود العيني مستحق فيها بل باعتبار ان عروضها للاشياء بحسب اعتبار الذهن لا في نفس الامر على قياس ما حققناه في الجوهر فان الاشياء اذا اخذت بذاتها ولم يوجد معها ما هو خارج عنها لا يكون في هذه المرتبة واجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة ثم يكون في المرتبة الثانية كل منها متلبسا ببعض هذه الثلثة وبهذا التحقيق ينحل ما اشكل على بعض الفضلاء حيث قال ان لنا في هذا المقام اشكالا قويا وهو ان الوجوب سواء كان لازما او عارضا يتوقف الاتصاف به على وجود موصوفه اما في الخارج او في الذهن لكونه وصفا ثبوتيا فلو كان المعلول الاول متصفا بالوجوب يكون هذا الاتصاف بحسب احد الوجودين سواء كان الوجوب لازما او عارضا وهو باطل اذ لا يتصور ان يكون ذلك الوجود الذهني ايضا لان الوجود الذهني للمعلول الاول متاخر عن وجوده الخارجي بالذات المتاخر عن وجوده ووجوبه الى ان قال الاتصاف بالوجوب لما كان بحسب الاعتبار الذهني لا يتوقف ذلك على وجود الموصوف وانما الموقوف على وجوده هو الاتصاف بحسب نفس الامر كما عرفت في الوجود وكان الوجوب عند المحقق امر عقلي والعارض في الاعتبار الذهني المتحد مع المعروض بحسب نفس الامر هو مفهوم الموجود كذلك الوجوب امر انتزاعي والعارض في الاعتبار الذهني المقدم العروض بحسب نفس الامر هو مفهوم الواجب على ان تاخر الوجود الذهني عن وجوده الخارجي غير مسلم لم لا يجوز ان يكون وجوده في علم علته مقدما على وجوده الخارجي بالذات ويكون ذلك وجوده الذهني لا بد لنفي ذلك من دليل فان كان المراد بالثلثة الوجوب والامكان والامتناع كان الحكم بكونها اعتبارية باعتبار عدم تحقق افرادها في الاعيان واياما كان المراد بها ينبغي استدلال المصنف على انها اعتبارية اقول ما ذكره من ان الاشياء اذا اعتبرت بذاتها لم يكن في هذه المرتبة لا ممكنة ولا ممتنعة واما الى ما ذكره تصريح بان الانسان اذا اعتبر بذاته لا يكون في هذه المرتبة موجودا ثم يكون في المرتبة الثانية موجودا ويلزم من ذلك ان لا يكون الوجود مقدما على الماهية كما ذهب اليه فان الانسان المعتبر بذاته اما ان يكون انسانا او لا فان لم يكن انسانا فليس ملاحظة الانسان على وجوده ويكون الانسان مسلوبا عنه في هذه المرتبة كان الموجود مسلوبا عنه فان الذات والذاتيات لا يسلب عن الماهية في شيء من المراتب وان كان انسانا وانما يصير موجودا في المرتبة المتاخرة يكون الانسان مقدما على الوجود وهو خلاف ما ذهب اليه وما ذكره في معرض

ان اراد به

ان اراد به ان الاتصاف بالوجود من قبيل الاعتبارات الكاذبة كما هو الظاهر من كلامه فهو لا يرفع الاشكال فان هذا الاشكال انما اورده على من يصرح باتصاف الماهية بهذه الاوصاف في نفس الامر كما هو المشهور في كتب المتاخرين ثم ما ذهب اليه من ان الموقوف على وجود الموصوف هو الاتصاف في نفس الامر لا الاتصاف في نفس الامر بالامور الانتزاعية يهدم بنيان ما اسسوه من اثبات الوجود الذهني بهذه المقدمة حيث قالوا ان الحكم على المعدومات الخارجية احكاما صادقة وثبوت الشيء للشيء فرع على وجود المثبت له واذ ليس المثبت له ههنا موجودا في الخارج فيكون في الذهن وذلك لان المعدومات الخارجية لا يمكن اتصافها الا بالمفهومات الاعتبارية فلا يترتب عليه الحكم بوجودها لعدم اقتضاء اتصافها بتلك المفهومات لثبوتها كما لا يخفى ثم ان ما ذكره لا يصلح لحل الاشكال الوارد عليهم ثم القول الاتحاد مع الواجب الذي حكم بتوقفه على اتحاده مع الموجود يكفي في الاشكال لان اتحاد الشيء مع الشيء ان توقف على وجود الشيء في نفسه يبقى الاشكال الوارد على تقدم ثبوت الوجوب بعينه وان لم يتوقف على وجود الشيء الجزء ان يقال ان الحكم في القضية الموجبة انما هو بالاتحاد فلا يلزم ان يكون الموضوع معدوما والقضية الموجبة الصادقة ان يثبت المعدوم امر حتى يلزم ثبوته فعلى التقديرين لا يندفع الاشكال الذي اورده على المتقدم فليس قال ليس غرضه دفع الاشكال عنهم قلنا فلا يصح ما ذكرت من انه بهذا التحقيق يندفع الاشكال انما على قواعدهم على ان ما ذكره من ان الاتصاف بالوجوب ليس في نفس الامر بناء على ان الوجوب من الاعتبارات المنتزعة امر لا يساعده الفطرة فان العقل اذا لاحظ الحظ الملحي مثلا يحكم باتصافه بالخاصة ويجد انكاره مكابرة ولا يتوقف في الحكم بالاتصاف الى ان يتبين كون الاتحاد موجودا في الخارج والذين يستعملون المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت الموصوف لا يخصصونها بحيث لا يشمل الامور الانتزاعية بل يجعلونها عامة في جميع الاوصاف التي ليست سلب جزء منها كيف لا وهم استدلوا بها على ان للمعدومات الخارجية وجودا ومن البين ان المعدومات لا يتحقق الا بالامور الانتزاعية دون الامور الموجودة في الخارج كما مر ثم اتحاد الماهية مع الواجب كيف يكون متقدما على وجوده مع ان اتحاد الماهية مع الواجب كيف يكون متقدما على وجوده مع ان اتحاد الماهية بالوجوب متقدمة عنده على فعلية الذاتيات وجميع الاوصاف حتى قال ان العقل يحكم بانه صار واجبا فصار موجودا على انك من تحققت ان الوجوب واخواته كيفيات للنسبة فيخفى ان كل صار واجبا انه صار موجودا بالضرورة فكيف يحكم العقل بانه صار موجودا بالضرورة فصار موجودا اما في ذلك خال عن العقل وما ذكره من جواز كون علم علة العقل الاول وجودا ذهنيا مخالف لقواعدهم حيث جعلوا علم الواجب حضوريا وصرحوا بان الصورة العلمية في الحضور الذهني هو بعينه الصورة العينية فليس للمعلوم هناك وجود اخر هذا مع ان هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة اذ ينقل الكلام الى وجوب الموجود الذهني فانه متقدم على الوجود الذهني فيلزم ان يكون له وجودات مترتبة غير متناهية او الدور

شكال

بره

قوله واعترض عليه الخ ذكر في الحواشي ان المراد بالصدق حملها اشتقاقا وما هو صادق اشتقاقا على المعدوم لا يمكن ممكن العدم اذ لو كان ممكنا لم يكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالمواد واي اخر وغيرهما من الامور الممكنة العدومية وهو سفسطة ظاهرة كما سيذكره الشارح في شرح قوله لزم امكان الواجب لا يقال ما ذكره هناك هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم وهو ظاهر البطلان وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم ولا استحالة فيه كما سبق من الشارح بحيث ثبوت المعدوم لانا نقول لما سيجيء هو اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ليس سفسطة ظاهرة حتى يستغني عن البرهان في ابطاله فلما قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا الاتصاف المفروض ههنا انما هو على وجه لا يظهر اثارها كما في اتصاف العقل الاول بالصفات المتخيلة له ولهذا منافي ان لا يتصف بها اتصافا يكون مظهر الاثار كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت اصلا كما يشهد به البداهة وسيجيء تقريره واعترض عليه بان حاصل الاعتراض انه لا يلزم من وجود ماهية في الاعيان ويكون وصفا للموجودات وبعض آخر منها معدومات فيه ويكون وصفا للمعدومات وكان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا معدوما ولا يلزم من اتصاف المعدوم به فكذا على هذا التقدير ما يتصف المعدوم به معدوم ولا يلزم منه محذور فقوله الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده فيه غير مسلم فانه لما جاز الاتصاف به حال كونه ممتنع الوجود بلا وجوده في الموصوف فلم لا يجوز ذلك على تقدير كونه ممكن الوجود واي منافاة بين الامكان وبين هذه وكذا قوله ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض غير مسلم اذ لا يلزم من كونه ان يكون الممكن ما حكم انه يجوز ذلك الحكم في سائر الممكنات الا يرى انه يجوز حلول بعض الممكنات في بعض دون بعض اقول البديهة شاهدة بان العرض الذي هو موجود في الخارج او ممكن الوجود فيه لا يتحقق الاتصاف به ما لم يوجد في محله وانكار ذلك مكابرة غير مسموعة من قبيل ان يلتزم احد ان بعض الاجسام متصف بالسواد المعدوم لا فرق في انقباض العقل السليم بين هذا وبين ذاك وقولي لو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض بيانه ان العقل السليم لا يفرق في الانقباض بين الصورتين وليس فيه ان ما يجوز على ممكن يجوز على ممكن آخر حتى يمنع مستندا الى ان البعض الممكنات حال في محله وبعضها غير حالة نظير ذلك ان يقال الوجود كون المعدوم

بوجود جميع افرادها فلم لا يجوز ان يكون بعض افراد الوجوب [illegible] في اللاعيان صح

منشا

منشأ لبعض الآثار لزم تجويز كون العنقاء مثلا متحيزا بالفعل متحركا وكون النار المتصورة الغير الموجودة في الخارج محرقا اذ لا فرق بين صورة وصورة في هذا الحكم وبين انه لا يتوجه عليه ان يقال لا يلزم من تجويز ذلك في بعض المعدومات تجويزه في بعضها الآخر لاحتمال ان يكون هناك مخصص فان حاصل هذا الكلام ان الامرين في نظر العقل السليم في مرتبة واحدة فتجويز احدهما دون الآخر تحكم لا يقدم عليه عاقل ثم قال هذا المعترض والصواب في الجواب ان يقال المعروض على تقدير اعتباريتهما بحسب نفس الامر والثاني بحسب الاعتبار الذهني فهما على ما ذكره هي متباينان اذ في الاول لا بد ان يكونا متغايرين ويكون بينهما علاقة العروض في نفس الامر كالسواد والحركة في الجسم وفي الثاني لا بد ان يكونا متحدين فلا يكون بينهما علاقة العروض في نفس الامر ويكون العروض بحيث اذا اخذه العقل بذاته ولا يؤخذ معه غيره يجده عاريا عن العارض في هذه المرتبة ويجده فيما بعد هذه المرتبة متصفا به كالموجود والممكن لانه وهذا الاستدلال انه اي الثلاثة اعني الواجب والممكن والممتنع اعتبارية اي عارضة في الاعتبار الذهني لانها من العوارض قطعا فلو لم تكن عارضة في الاعتبار الذهني كانت عارضة في نفس الامر لانحصار العروض في القسمين وح يجب ان يكون بين العارض والمعروض علاقة العروض فيها ويلزم من ذلك ان هذه ذلك انه لا يعرض للمعدوم ولا يصدق عليه لامتناع ان يكون للمعدوم علاقة العروض مع شيء في نفس الامر وعلى هذا التوجيه لا يتوجه الاعتراض المذكور كما لا يخفى هذا الكلام كما ترى غير مقبول فانه جعل العارض في نفس الامر مثل الحركة والسكون دون المتحرك والساكن وجعل الثلاثة مثل الوجود والممكن وسمى الاول عارضا بحسب الاعتبار الذهني وانت ومثله ادنى دربة تعلم ان العارض قد يستعمل بمعنى الخارج المحمول والمتحرك والساكن عارضان بهذا المعنى كالموجود والممكن دون الحركة والسكون والوجود والامكان وقد يستعمل بمعنى القائم بالغير اما قياما حقيقيا او قياما حكميا كالاوصاف المنتزعة من موصوفاتها وهي مبادي اشتقاقها كالحركة والسكون والوجود والامكان عوارض دون المشتقات وهو كما ترى خلط بين معنيي العروض كالموجود والممكن وان الحركة والسكون غير متحدين كالوجود والامكان فالمشتق في الصورتين متحد ومبدأ الاشتقاق فيهما غير متحد ذا طلاق العارض على المشتق بمعنى وعلى المبدأ بمعنى آخر وليس بين الصورتين فرق يقتضي ان يكون احدهما عروضا بحسب نفس الامر والآخر لا يكون بحسبه فان العروض باي معنى اخذ من المعنيين لا يخلو اما ان يصدق ويحمل عارضا بحسب نفس الامر وعلى التقدير لا يكون عارضا مثلا اذا كان معنى التقسيم الثاني من العروض ان يكون متحدا مع الموصوف ويجري العقل في مرتبة من المراتب خاليا عن هذا الاتحاد الى آخره نجعل اعتباريته في هذا القسم فلا فرق بين ان يكون شأن الموجود والممكن ونظائرهما مع موصوفاتها بهذا او لا وعلى الاول يكون عارضا بحسب نفس الامر وعلى الثاني لا يكون اطلاق العارض

بمعنى بهذا المعنى عليه كما ضيا وتحقيق المقام انه لا بد ان يفرض الموصوف المتقدم الى القسمين الماهية شرط في حاله وبترتب عليه
الثلثة عارضة فلو لم يكن عروضها في الاعتبار الذهني كانت عارضة في نفس الامر وهو باطل فتوقف كونها عارضة
بالنحو الاول ان الموصوف على ما هو المشهور يشترك بلفظ بين المعنيين فلا يصح ترتيب ما رتبه عليه كما لا يخفى فما ذكره
مبني على اصطلاح جديد له نفسه ثم ادعاه منا امتناع ان يكون المعدوم حلالا للموصوف مع تحقق في نفس الامر
غير مسلم لان ذلك انما يتم اذا فسر الموصوف بمن يشترط في انه حال يتصف به المعدوم اولا وايضا فالمشهور ان
لا يقتضي ان امتناع اتصاف المعدوم بها اذ ليس المراد بالمعدوم ههنا المعدوم المطلق حتى لا يتصف
في نفس الامر بشيء اصلا فان تلك المفهومات موجودة في الذهن قطعا والموجود الذهني يمكن
اتصافها بالاوصاف في نفس الامر فلم لا يجوز ان يكون هذه المفهومات عارضة بحسب نفس الامر ثم نقل
عن بعض الفضلاء انه قال فان قلت اذا كانت جميع الامور اعني الوجوب والامكان والامتناع
من الاعتبارات العقلية التي لا يتصف بها شيء الا في نفس الامر لا في الخارج خارجة عنها فلا يكون
الانفصال بين الثلثة حقيقيا وهم قد صرحوا بذلك قلنا الانفصال المعتبر بينها انما هو بحسب الذهن والخارج
منحصرة فيها بمعنى ان كل شيء فهو في الذهن اما متصف بالوجوب او الامتناع او الامكان وهذا هو المراد
ما صرحوا به فان قلت لا شك في صدق قولنا الاشياء اما ممكن الوجود في الخارج الخ فيكون الانفصال
بحسب الخارج قلنا ممنوع لان لفظ في الخارج ظرف للموجود لا للاتصاف بالامكان والمعنى ان الشيء متصف
في الذهن بامكان الوجود في الخارج فلا انفصال الا في الذهن فان قيل نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن
في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن كانت المفهومات متصفة في حدود ذواتها بهذه الصفات قلت الان
حصحص الحق فان هذه الامور عوارض الاشياء في انفسها بالقياس الى الوجود الخارجي فانها متصفة بها
سواء وجدت في الاعيان او في الاذهان فالموصوف بها الماهية من حيث هي هي لا الماهية
الماهية المتصفة باحد الوجودين فالممكن حال عدمه متصف بالامكان من حيث هو لا من حيث عدمه
والامكان متأخر عن الوجود لا عن اتصاف الماهية بالوجود والبحث متسع ومجال هذا مما
ذكره الفاضل الجرجاني في بعض رسائله واعترض عليه بان ما ذكره في صورة الجواب
من السؤال الاخير تسليم له في الحقيقة فكانه قال ان اعترض على القول بان هذه الصفات من
الامور العقلية التي لا يعرض الاشياء الا في الذهن فانا نعلم بالضرورة ان المفهومات متصفة في حد
ذاتها بهذه الصفات وان لم يكن وجود ذهني فنسلم ذلك الاعتراض ونقول الان حصحص الحق
وانت ترعوه له والبحث مجال الخ الا دلة الدالة على نفي كون تلك الصفات من عوارض
الماهية منها انها لو كانت من عوارض الماهية لكانت الاشياء متصفة بها
حال كونها غير موجودة في الذهن فيلزم ان يكون النسبة التي هي عروضها

حقيقة

حقيقة اعني نسبة الوجوب الى الماهية نسبة خارجية في تلك الحالة اذ لو كانت ذهنية
يلزم ان يكون عروض هذه الصفات للماهيات في تلك الحال وجود الماهيات في الذهن
وهو خلاف المفروض واذا كانت النسبة المفروضة لهذه الصفات في تلك الحالة نسبة خارجية
يلزم ان يتميز الوجوب عن الماهية في الخارج لان النسبة الخارجية لا يتصور الا عند تميز المنتسبين بحسب
الخارج وتميز الوجوب عن الماهية في الخارج باطل كما سبق ولا بد في دفع ما ذكر مما يقال ان هذه
الصفات من عوارض نسبة مفهوم الوجود الى الماهية ليست من عوارض الشيء بمعنى اتصاف الماهية
بالوجود بثبوتها لها بالفعل ومنها ان هذه الصفات من المعقولات الثانية لتحقق شرطها
وهو المعقولية في الدرجة الثانية وعدم تحقق محاذيها فيجب ان يصدق عليها حد
المعقولات وهو ما يعرض المعقولات الاولى في الذهن كما سبق وهو يستلزم ان يكون
هذه الصفات من عوارض الوجود الذهني في الماهية ومنها ان الوجوب من هذه
الصفات امر ثبوتي يتوقف ثبوتها للمعروض على وجود موصوفها اما في الخارج او في الذهن
ولا شك ان موصوف الحقيقي الذي هو نسبة الوجود الى الماهية ليس من الموجودات الخارجية
فيتوقف ذلك العروض على وجود تلك النسبة في الذهن فيلزم ان يكون الوجوب
من عوارض الوجود الذهني فيكون الامتناع والامكان كذلك اذ لا فرق بينهما في ذلك وفيه
بحث اما اولا فلانا نبحث من السؤال الاخير بانه ان اراد بتلك الصفات والوجوب والامكان
والامتناع بالمعنى المصدري فنختار انها امور انتزاعية لا عروض لها للاشياء اصلا لا ذهنا
ولا خارجا ولا يلزم من ذلك عدم صدق المشتق منها على الاشياء على قياس ما مر تحقيقه
في الوجود وان اراد بها المشتقات منها فنختار انها عارضة للاشياء في الاعتبار الذهني
ومتحدة معها في الواقع ومناط صدقها على الاشياء هو الاتحاد الواقعي لا العروض الذهني
مثلا السواد معروض لمفهوم المحكي في الاعتبار الذهني ومتحد معه في الواقع وصدق المحكي عليه
بواسطة اتحاده معه في الواقع لا بواسطة العروض الذهني حتى لو لم يكن ذهن ذاهن لم يصدق عليه
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان هذه الصفات في الدرجة الثانية من التعقل وقد مر الكلام عليه في هذا الكلام
المعترض واقول انما افاده من ان ما ذكره في جواب السؤال الاخير تسليم له في الحقيقة ثم الاجة البيان كلام الفاضل صريح
في ذلك ولا يشتبه الحال حتى ينبه عليه وليس فيه ما يعترض به عليه وانما ما ذكره المعترض في جواب هذا السؤال مبني على
اصطلاح الخاص الذي لم يبينه اذ لو اريد باللزوم [illegible] ما يشمل حال الصفات الاعتبارية التي يحكم
العقل باتصاف الماهيات بها كما هو المشهور من اصطلاح المعروض فلا شك في ان الوجوب واخويه عارضة
للماهيات في نفس الامر وان اريد به المعنى الاخر وهو كون الشيء خارجا محمولا فلا ريب ايضا في ان المشتقات عارضة

بحسب نفس الامر اذ الاتحاد الواقعي لا ينافي الفرض بهذا المعنى بل هو شرط لتحققه اذ الحمل معتبر فيه
ثم الاتحاد الواقعي الذي جعل مناط الصدق اما ان يكون اتحادا في الوجود الخارجي او في الوجود
الذهني اذ الواقع منحصر فيهما والاول منتف في الامكان والامتناع ضرورة انتفاء المعروض
الخارجية بهما وعلى الثاني يبقى الاشكال بحاله قوله فان الفرد المعدوم للانسان يصدق
عليه مفهوم الانسان الاخص منه بحيث اذ لو صدق الانسان على الفرد المعدوم منه حين كونه
معدوما لكان المعدوم جسما حساسا ناطقا وايضا الاخص فرد فان مفهوم الموجود مطلقا
من الانسان فلو صدق الانسان على الفرد المعدوم منه لزم صدق الخاص بدون العام
اقول المراد بالمعدوم هنا المعدوم في الخارج الموجود في الذهن جسما حساسا ناطقا
فان الذاتيات لا ينفك عن الشيء في الوجودين كما لا يخفى على المتدرب والشبهة انما
نشأت من عدم التمييز بين لوازم الوجودين فان النار الموجودة في الذهن نار وكيف
لا يكون نارا مع ان سلب الشيء عن نفسه ممتنع بالضرورة ولكنه غير محرق لان الاحراق من لوازم الوجود
الخارجي فتوقف على ذلك حال كون الانسان المعدوم الموجود في الذهن جسما حساسا الى غير ذلك واما
ان الوجود اعم مطلقا من الانسان فان اريد الوجود المطلق فممنوع في الوجود الخارجي بل نقول الوجود
الخارجي اعم من الانسان من وجه لا بد لنفي ذلك من دليل قوله وفيه نظر لانه انما يلزم ان لو
تم هذا النقل انما يتوجه اذا اريد بالثلث معانيها المصدرية اما اذا اريد بها المشتقات
فلا يرد له مثلا اذا اعتبر ان الوجوب بمعنى الواجب موجود وان انتفاء ماهيته بوجوده
بالامكان كان الوجوب الخ وجود وجوده ممكنا وهو لا يصح قوله لكن الامكان ليس بموجود في الخارج
اذ الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير هو نفس الوجوب المذكور اقول الفرض انه موجود في الخارج واذا
فرض كون الوجوب بمعنى الواجب موجودا كان ضاما ان هذا المفهوم اعني مفهوم الواجب موجود
في الخارج واذا كان نسبة هذا المفهوم الى وجوده بالامكان وفرض ان الامكان بمعنى الممكن غير
موجود يعني ان هذا المفهوم ليس بموجود بل يلزم منه خلو اذ الامكان بمعنى الممكن ليس غير الوجوب
المفروض وجوده في الخارج وان صدق عليه كما انه في الجانب الاول اعني كون الوجوب بمعنى الواجب
موجودا لم يكن مفهوم الواجب بعينه ذات الواجب فنقول الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير نفس الوجوب
المذكور المفروض وجوده في الخارج ان اراد انه هو بعينه من غير فرق فهو ممنوع واذا اراد انه صادق
عليه فلا نسلم انه خلف اذ لا يلزم من صدق المفهوم على امر موجود ان يكون ذلك
المفهوم في نفسه موجودا كما في مفهوم الاعم والشيء وغيرهما اذ لا يمكن ان يقال لو كان ممتنعا
موجودا لكان ممتنعا تحقق عليه الخ لانه بل ممكن فان الامتناع على تقدير وجوده يتوقف على موصوفه

الخ

الخ الممتنع والموقوف على المحال في [illegible] لما كان وجود الامتناع محالا جاز ان يستلزم ما ينافيه كما
تأمله حيث تحقق علاقة اللزوم كما ظهر ولما نوان يمنع كون الموقوف على المحال لذاته محالا لذاته
غاية ما في الباب ان يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان استغناء المعلول الاول مع انه ممكن يتوقف
على انتفاء الواجب وهو محال لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف لذاته يستلزم امتناع الصفة
لذاتها فان لم يستلزم امتناع الموقوف كلما امتنع الموقوف عليه ممنوع الى ان تقوم عليها البرهان
قيل عليه فيه بحث مناقشة اما اولا فلانه لو صح ما ذكره لم يصدق الشرطية من الكاذبين فلو كان
كان زيد حمارا ناهقا لكن بيان ذلك فيه بان يقال حمارية الانسان محال فجاز ان يستلزم ما ينافيه
وهو عدم الناهقية على تقدير الحمارية لكن القوم من آخرهم يعترفون بصدقها ان اراد انه
يلزم عدم صدق الشرطية من الكاذبين في شرح المراد فنقول مسلم اذ لو كان بين الكاذبين علاقة يصدق
في الشرطية قطعا كما في المثال الثاني الذي نحن فيه وان اراد انه يلزم عدم صدقها من الكاذبين لا
علاقة بينهما فمسلم ولا خلف فيه والبيان الذي ادعاه في المثال المذكور ممنوع اذ لا علاقة بين الحمارية
والناهقية عدم فيه فلطالما ان امتناع استلزام الناهقية انما هو عدم استلزام الناهقية لا
استلزام عدم الناهقية كما ينبغي في المحالات المستلزمة للنقيض ثم قال المعترض والقضية ان المحال
قد يستلزم محالا آخر اما باللزوم كحمارية الانسان لناهقيته واما بالنظر كاستلزام الدور للتقدم
وقد لا يستلزمه بل ينافيه اما باللزوم كحمارية الانسان لصاهليته واما بالنظر كحمارية مثلا لادراك
الكليات فقولهم المحال جاز ان يستلزم المحال موجبة مهملة بخلاف قولهم الواقع لا يجوز ان يستلزم
المحال فانه يصدق سالبة كلية ثم فيما نحن بصدده منافاة الامتناع مع الوجود ضرورية
فكيف يتحقق اللزوم بينهما واي دلالة في المهملة المذكورة على تحقق اللزوم بين المتنافيين واما ثانيا
فلان المحال المجوز فيه استلزام المحال الآخر اعم من ان يكون المحال لذاته ومن المحال بواسطة استحالة ما يتوقف عليه
وكما ان المحال لذاته جاز ان يستلزم محالا آخر كذلك المحال بواسطة ما يتوقف عليه جاز ان يستلزم محالا آخر واذا
كان كذلك فاوجه قوله ولما نوان يمنع كون الموقوف على المحال لذاته محالا حتى يكون المحال بواسطة الموقوف عليه
شريكا له في الحكم المذكور في شرح المقصد اشباه احدها ان ما ذكره من ان منافات الامتناع
مع الوجود ضرورية فلا يتحقق اللزوم بينهما غير مستقيم لان المنافات الضرورية لا تمنع من تحقق اللزوم
الا يرى ان منافات اجتماع النقيضين لارتفاعهما ضرورية مع تحقق اللزوم بينهما وكذا النهار قبل وجوده
وبعد وجوده يستلزم لوجوده وثانيها ان قوله اي دلالة في المهملة المذكورة على تحقق اللزوم بين المتنافيين اذ لم يحمل
المهملة المذكورة ولا على ذكرته بجميع دلالتها بل يستدل عليه بالمقدمة القائلة ان المحال يستلزم ما ينافيه
ليتحقق علاقة اللزوم بينهما وبين تحقق العلاقة هنا وما ذكره ثانيا [illegible] لا يخفى

بينهما

ان المستدل على استلزام وجود الممتنع لان الذات بان وجوده متوقف على وجود موقوفا عليه الممتنع لذاته
والموقوف على المحال لذاته محال لذاته والمثال المذكور من جملة المقدمة فيكون نفيا للمقدمة
الممنوعة ولا مدخل في تخصيص الحكم كما يجوز ان يستلزم المحال بالذات المحال لذاته ولا لما ذكر اصلا من يدل
على ان هذا الحكم يشمل المحال بالواسطة ايضا فلا وجه للتخصيص بل هو مبني على كونه واجبا قيد لو كان
الوجوب مبنيا على كونه واجبا لزم من امكانه امكانه بلا ريبة كما انه لو كان علة له يلزم ذكر فلعل ان تقرير
الملازمة هكذا لو كان الوجوب ممكنا لزم امكان كون الواجب واجبا لمعنى واجبية الواجب امكانه اولوية
متنازع فيه وسوق الكلام وهو سقط جوابه كما لا يخفى على تقدير كون الوجوب مبنيا على كونه واجبا لانه
من اقامة الدليل على ان امكانه يستلزم امكان الواجب فان امكان واجبية الواجب ليس عينه امكان الواجب
وعلى هذا التقرير لا يتمشى الاستدلال بما ذكره اولا لانتفاء العلية فلا يكون سوق الكلام الا بل لا بد له
من بيان آخر مثلا ان يقال اذا كان واجبية ممكنا كان الواجب ممكنا لانه زوال واجبيته بانه لا تنتفي ذاته
وجوده الا بما ذكر من الوجهات فيكون ذكر دليلا آخر فلم يندفع بما ذكر المنع من الدليل الاول بل
بالحقيقة يرجع الى الدليل الثاني من الصفات فيكون مبنيا على اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر قلت
في الحواشي تحقيق ذلك ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما
بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف
اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف
في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقيد فيه بحث لان هذا انما يدل قد ذكرناها
التحقيق فيما سلف وقد ذكرنا عليه مفصلا فلا نعيده كما ذكرنا ايضا فيما سلف دفع ما ذكره ثم قلت
في الحواشي لاثبات الاتصاف نسبة فلما اقتضى وجود الموصوف لا يقتضي وجود الصفة لانا نقول مطلق تحقق
الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا التحقق في الخارج وفي الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه لكن
الاتصاف ههنا ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن وهو يستلزم تحقق
الطرفين فيه واما استلزام الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج فمن حيث ان الخارج ظرف له فان معناه كما مر هو ان
يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود بحيث لكن يكفي في هذا الحكم قيد فيه بحث لانه قد ادعى اولا ان اتصاف شيء بصفة
يقتضي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف لا يقتضي وجود الصفة فيه ثانيا ما يناقض ذلك بل هو من ان الصفة المعدومة
في نفس الامر يصح الاتصاف بها في نفس الامر وكذا الصفة المعدومة في الخارج يصح الاتصاف بها في الخارج وههنا قد صرح بذكره فيه
بان تحقق الاتصاف في الخارج يستدعي تحقق الطرفين فيه فيكون الاتصاف مستدعيا لتحقق الطرفين في ظرف الاتصاف لا بالذات فيه
ادعى اولا ان الاتصاف في الخارج مثلا يستدعي وجود الموصوف فيه دون الصفة وههنا قد حكم بان تحقق الاتصاف يستدعي
وجود الطرفين وبينهما الذي في التقرير الاولى ظرف لنفس الاتصاف والوجود وفي الثانية ظرف لوجوده لا [illegible]

انا لا نم الفرق بينهما اذ لا معنى لكون الاتصاف في الخارج الا انه واقع فيه ومتحقق هناك وما ذكر من الفرق بينهما
كلام خال عن التحصيل ولو سلم ان بينهما فرقا لم يندفع السؤال بهذا الجواب اذ لو كان المدعى ان الاتصاف في
الخارج يستدعي وجود الموصوف فيه دون الصفة واورد القائل على ذلك ان الاتصاف فيه نسبة
فان اقتضى وجود الموصوف فيه اقتضى وجود الصفة لا يتمشى الجواب بان تحقق الاتصاف في الخارج
لنا ان الكلام في الاتصاف في الخارج لا في تحقق الاتصاف فيه وبينهما فرق على هذا التقرير اولى [illegible]
ومن حق هذا الكلام ان لا يتعرض له فانا قد بينت الفرق بين كون الخارج ظرفا لنفس النسبة و
بين كونه ظرفا لوجوده بل هو امر بين بنفسه وقد نبه عليه الاستاد في تصانيفه ولا يتوجه
منع الفرق وما ذكره من انه لا معنى لكون الاتصاف في الخارج الا وجوده فيه انما يصح اذا كان
في الخارج ظرفا للكون ومتعلقا به اما اذا كان ظرفا للاتصاف ومتعلقا به فلا ونسبة الفرق الى الخلو
عن التحصيل واندفاع السؤال بالفرق بين مما ذكر لا يحتاج الى الاعادة ثم لا يذهب عليك انا ما
نسبناه الى الشارح ونسبتنا فيه الى ما مر ان الصفة المعدومة في نفس الامر يصح الاتصاف بها في
في نفس الامر ليس في كلام الشارح ولا في كلامي عين ولا اثر بل قد صرحت في الحواشي بان المعدوم مطلقا
لا ينسب ولا ينسب اليه شيء ونقلنا عن الشيخ وغيره بل هو بين بنفسه وانما الكلام في وجود الصفة
في خصوص ظرف الاتصاف في الخارج او الذهن وكم بين القول بان الاتصاف في الخارج يستدعي
وجود الموصوف في الخارج وبين القول بانه يستدعي وجوده في نفس الامر ولا شك ان
الامور العينية اذا كانت معدومة اه ذكرت في الحواشي ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن
اتصاف المعدوم والموجود بها اتصافا يترتب عليه الآثار فانه كما يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض
المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم به ذلك الاتصاف و
اما الاتصاف الذهني الفرضي كما في تخيل الجسم الابيض فيجوز في الموجود والمعدوم فانه كما يمكن تخيل
الجسم المعدوم الابيض كذلك يمكن تخيل الجسم الموجود ابيض كما مع انتفاء البياض عنه في الواقع
لم يكن من اقسام المتصف بالبياض في الواقع ولا يكفي في اتصاف شيء بصفة فرض تلك الصفة فيه
كيف ولو كفى ذلك في الاتصاف لكان زيد مثلا متصفا بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي
بل بالحجرية والشجرية وغيرهما مما يمكن فرض اتصافه به وهل هذا الا سفسطة ظاهرة وليس
معنى الاتصاف الذهني ذلك بل معناه ما حققناه غير مرة على ان الجسم المعدوم ليس جسما كما ان
الانسان المعدوم ليس انسانا على ما عرفت ولا يصح اتصافه بشيء من الصفات حيث هو معدوم فالحق
كما عرفته مرة ان الاتصاف انما كان يستدعي وجود الطرفين في ظرف الاتصاف فان الاتصاف بالصفات
المعدومة غير معقول سواء كانت الصفة ممكنة الوجود اولا ولا فرق في ذلك بين ان يكون الصفة

ممكنة او ممتنعة معدومة والشناعة التي تعرض منها في الصفات الممكنة المعدومة ككون الجسم ابيض
بالبياض المعدوم قائمة في الممتنعات ايضا اذ لا يعقل ان يكون زيد في الخارج اعمى بواسطة ثبوت العمى له فيه
حتى يكون العمى الممتنع الوجود في الخارج ثابتا لزيد فيه ومعنى الاعمى امر واحد يعبر عنه بالفارسية بكور واما
يثبت له العمى كما يترائى في اللغة **اقول** قوله ما انتزع عنه البياض الواقع لم يكن من اقسام المتصف بالبياض
في الخارج نفي امر لم يشتبه احد فان ما ذكرته هو الاتصاف الفرضي لا الاتصاف الواقعي ومعلوم
ان فرض الصفة في شيء يكفي في الاتصاف الفرضي من غير ريبة وليس معنى الاتصاف الفرضي الا ذلك وما
ذكر من ان الجسم المعدوم ليس جسما في نفس الامر فان الجسم المعدوم في الخارج الموجود في الذهن وما سماه حقا ورتب
عليه ان الاتصاف في الخارج يستدعي وجود الطرفين فيه غير مسلم فانا اذا حققنا معنى الاتصاف في الخارج وجدناه
او يستدعي وجود الموصوف في الخارج دون وجود الصفة فيه كما مر مفصلا ومنشأ الاشتباه عدم التميز
بين الاتصاف في الخارج ووجود الاتصاف في الخارج فان الثاني يقتضي وجود الطرفين دون الاول وقوله
لا يعقل ان يكون زيد اعمى في الخارج بواسطة ثبوت العمى له فيه حتى يكون العمى الممتنع الوجود في الخارج ثابتا له فيه
غير مسلم كما ظهر من تفسير الاتصاف في الخارج فان معناه ان زيدا بحسب وجوده في الخارج بحيث يصح انتزاع العمى عنه و
كانا قد فصلنا ذلك في بعض ما سلف تفصيلا اكثر من ذلك **قوله** فذات الواجب كما تقتضي وجوب نفسه اه قيل فيه
بحث اذ قد عرفت ان ذات الواجب لا يجوز ان يقتضي وجوده بناء على ان الشيء ما لم يكن موجودا لم يوجد وجوده
غير معلل لان علة وجوده ذاته ولا يجوز ايضا ان يقتضي وجوده وجوبه على تقدير ان يكون موجودا في الخارج
لان الشيء ما لم يجب لم يوجد كما سبق فواجبية الشيء متقدمة على ايجابه **اقول** الشارح شبه اقتضاء الذات
وجود الوجوب باقتضائه وجود نفسه واشار بذلك الى ان نسبة وجود الوجوب كنسبته الى الوجود
فان كان ذلك بظاهره صحيحا كان هذا ايضا بظاهره صحيحا وان كان ذلك مأولا كان هذا ايضا مأولا ثم على تقدير
ان يكون الوجوب موجودا انما يتم الدليل على امتناع اقتضاء الذات وجود الوجوب لو ثبت ان الاتصاف
بالوجوب اعني الواجبية موقوف على وجود الوجوب او غير وجود الوجوب اذ لم يثبت ذلك لجاز ان يتقدم
واجبية الذات على وجوده ويتأخر وجود الوجوب عن وجود الذات بان يتقدم اتصاف الذات
بالوجوب على وجود الذات بان يتقدم اتصاف الذات بالوجوب على وجود الذات و
وجود الذات يتقدم على وجود الوجوب وهذا القائل قد منع فيما سبق ان الاتصاف
بالامر العيني يتوقف على وجود ذلك الامر فلا يتم هذا الدليل بناء على هذا المنع **قوله** والحق
في الجواب قلت في الحواشي لا يخفى بعد ما تقرر من ان وجود الوجوب عينه عدم تمشي هذا الجواب
كيف ولو كان الواجب علة لوجوده لكانت متقدمة بالوجوب على وجوده ضرورة تقدم العلة في الوجوب
على وجود المعلول ووجوبه وتفصيله انه يكون الذات متقدمة بالوجوب على وجود الوجوب

ووجود

و وجود الوجوب متقدم على اتصاف الذات به اذ هو عينه على تقدير كونه من الامور العينية
فيكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب هف و لما منع ان يمنع تقدم
وجود الصفة العينية مع الاتصاف بها وعينيته له و ان ثبت استلزام الاتصاف بها له ولا يخفى الحق على
المنصف واعترض عليه بان تأخر الاتصاف بالصفة عن وجودها ظاهر لتأخر النسبة عن طرفيها والصفة
غير مفيد و كون وجود الصفة في نفسه عين اتصاف الموصوف بها غير معقول اذ الاتصاف نسبة بينهما
بخلاف وجود الصفة وقد صرح فيما كتب على الحاشية انه الحق **اقول** قد علمت فيما سبق ان تأخر الاتصاف
بالصفة عن وجودها في ظرف الاتصاف غير مسلم بل وجود الاتصاف في ظرف متأخر عن وجود الطرفين
فيه وليس معنى الاتصاف في الخارج مثلا وجود ذلك الاتصاف في الخارج حتى يلزم تأخره عن
وجود الطرفين فيه وقد مر تفصيله و ذلك مما حققه استاد قدس سره في تصانيفه واما كون
وجود الصفة في نفسه عين اتصاف الموصوف بها فقد صرح به الشيخ وغيره من القدماء حتى قال بهمنيار ان
وجود الصفة في نفسها هو وجودها في الهيولى بل ذلك شايع في عبارات القوم والمناقشة التي
اوردها انما يتمشى على ظاهر العبارة اذ غرض القوم ان نحو وجود الاعراض في انفسها هو وجودها
في غيرها لا كوجود الامور المنسوبة الى غيرها كالمال مثلا فان وجوده في نفسه امر مغاير بالذات لوجوده
لزيد المسلم متقدم عليه فوجود المال اولا ثم ينسب الى غيره بالحصول له وليس كذلك الحال في الاوصاف
اذ ليس السواد يوجد اولا ثم يقوم بمعروضه انما يغاير وجوده بالاعتبار فقط اذ ليس له الا هذا النحو
من الوجود والحاصل ان قيام الاوصاف بمحالها مخصص لنحو وجودها بخلاف حصول المنسوبات
لا ينسب اليه كالمال لزيد فان وجود المنسوب بان ليس بنحو اخر مغاير لنحو وجوده مما ينسب الى الغير
فان المال في ذاته وزيد مثلا متشاركان في نحو الوجود بخلاف زيد وشكله فان نحو وجود الشكل
انما هو وجود تابع لغيره و امثال ذلك اعتبارات لطيفة قد حصل للحكماء وربما يحتاج تعقلها
الى تلطيف للنفس وتجردها عن العلائق **قوله** فان عدم المعلول الاول اما ذكر في الحق شيئا ان
نكتته وهي ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم
وهو ينفي التلازم بينهما والحل انه ان اراد ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم
بالقياس اليها اعني ذات اللازم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير لان
ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه هو امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه
في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما وقد نقل المنتصب للاعتراض ذلك وخالف عادته ولم يعترض عليه ثم نقل عن بعض الفضلاء
ان السر في ذلك ان المعلول الاول اذا اعتبر في نفسه فعدمه ممكن ولا يستلزم عدم الواجب من هذه الحيثية فان اعتبر
من حيث ان وجوده واجب بالعلة فعدمه ممتنع بها وهو مستلزم لعدمها لكن عدمه ليس ممكنا بالذات من هذه الحيثية

حتى يلزم امكان لازمه وقد مر نعرض على هذا ايضا فالعادة وانا اقول في كلا الشقين بحث اما في
الاول فلانا لا نسلم انه اذا اعتبر في نفسه لا يستلزم عدمه عدم الواجب لانه ان كان المراد بذلك ان العقل
اذا قصد النظر الى ذاته ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم
الواجب بحسب نفس الامر بل هو باق لان معنى الاستلزام هو امتناع الانفكاك في التحقق ولا شك
ان المعلول ممتنع الانفكاك عن العلة الموجبة فامكان الملزوم وامتناع اللازم بحسب نفس الامر لا يدفع
بما ذكره وان اراد انه على هذا التقدير ليس مستلزما في نفس الامر فلا يخفى بطلانه لانه معلول له والمعلول
مستلزم لعلته قطعا واما في الثاني فلانا لو سلمنا ان عدم المعلول الاول ليس ممكنا بالذات من هذه الحيثية
فان الامتناع بالغير لا ينافي الامكان بالذات والا لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وهو محال بالبديهة قوله والجواب ان اتصاف الذات بالصفة في الخارج او في نفس الامر الخ قلت
في الحواشي قد مر في تحقيقه كلام ولا بأس بان نزيده بيانا فنقول لا مرية لعاقل في ان الاتصاف بين من
الامور العينية الموجودة في الخارج هو الجسم الابيض مثلا ثم اذا لاحظ بقوته المميزة وجد فيه جوهرا قائما
بذاته وبياضا فقايس بينهما وحصل فيه النسبة القيامية وليس في الخارج الا الجسم والبياض لكنهما في الخارج
على وجه يصح للعقل الحكاية عن حالهما هناك بكون الجسم متصفا بالبياض فمطابق الحمل ومصداقه في
قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون البياض القائم بغيره فانه لا مدخل له في مطابق
هذا الحمل وقد يكون مطابق الحمل ومصداقه خصوصية الموضوع من غير مداخلة امر آخر موجود معه في
الخارج كما في قولك زيد انسان فان مطابق الحمل هناك ذات زيد فان العقل ينتزع منه الانسان ويحمله
عليه وكذا في سائر الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر مباين له كما في قولك السماء فوق الارض فان المصداق
فيه ذاتهما فقط بناء على عدم تحقق الفوقية في الخارج وكذا في سائر الاضافات الاعتبارية واما حمل
العدميات كما في زيد اعمى فان مطابق هذا الحمل هو وجود زيد في الخارج على وجه ليس معه ما للبصر
فليس في الخارج هنا شأن هما زيد والعمى بل الموجود فيه زيد فقط الا ان العقل يحتاج في هذا الحمل
الى ملاحظة امر زائد عليه وهو البصر والمقايسة بينهما بعدم مصاحبته له فهو من حيث انه ليس في
الخارج الا ذات الموضوع يشبه حمل الذاتيات ومن حيث انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع
والمقايسة بينهما يشبه حمل الاضافيات فظهر ان مطابق الحكم الحملي قد يكون ذات الموضوع مع
مبدأ المحمول وقد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع مع مبدأ آخر مباين
له ولذلك ترى الشيخ يعبر عن الحكم بان يحدث في الذهن نسبة معدة التأليف الى الاشياء والنفسها بانها مطابقة
لها من غير تعيين لتلك الاشياء المنسوب اليها ومن قال بان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية فكلامه مأول
بما ذكرنا او مردود واذا تحقق ذلك لم يبق لك ريبة في ان اتصاف الذات بعينه في الخارج مثلا لا يستلزم وجود

تلك الصفة في طرف الاتصاف ولا في انه يستلزم وجود الموصوف فيه نعم في تأخره عن وجود الموصوف نظر
واعترض عليه من وجوه منها انه لا نسلم ان النسبة بين الجسم والبياض القائم به بتحصيل العقل وتعمله اذ
من البين ان البياض والجسم موجودان متغايران ذاتا ووجودا في الخارج بينهما علاقة وارتباط فيه
يعبر عنها تارة بالقيام وتارة بالحلول وتارة بالاتصاف وان لم يكن عقل عاقل وذهن ذاهن ثم لما
اعترف بان العقل يحكي عن حالهما في الخارج بكون الجسم متصفا بالبياض هناك فاذا كانت تلك الحكاية
صادقة كان متصفا به في الخارج ولا يكفي في صدق ذلك وجود الجسم والبياض في الخارج بلا علاقة بينهما فيه
والا لصدق ان الزنجي متصف بالبياض في الخارج لوجود الزنجي والبياض كليهما فيه وان لم يكن صادقا
كان كذبا من العقل لا عبرة به ومنها انا لا نسلم ايضا ان مصداق حمل الانسان على زيد ومناط ذلك خصوصية
الموضوع بل مصداق ذلك ومناطه اتحاد الموضوع مع المحمول ذاتا ووجودا في نفس الامر فان زيدا لما كان
عين الانسان في الخارج ومتحدا معه ذاتا ووجودا يصدق حمله عليه ولهذا صح حمله على كل ما هو كذلك كعمرو
وخالد ولو فقد خصوصية زيد هناك وكذا مصداق الحمل في مثل السماء فوق الارض هو اتحاد السماء مع
مفهوم فوق الارض ذاتا ووجودا حتى انقلب الارض بحيالها وتحتها لم يصدق السماء فوق الارض لان ذاتها
السماء فقط كما حسبه والا لصدق على المنقلب المذكور انها فوق الارض ومن البين انه ليس كذلك وكذا مصداق
الحمل ومناطه في مثل زيد اعمى اتحاد زيد مع مفهوم الاعمى ذاتا ووجودا وكذا الحال في مثل الجسم ابيض و
بالجملة مصداق الحمل ومناطه اتحاد الموضوع مع المحمول في جميع الصور ولا يلزم في شيء من الصور المذكورة ان
يكون الاتصاف بدون الصفة في طرفه اقول من البين ان الحلول والقيام وامثالهما اعتبارات عقلية لا تحقق
لها في الخارج كيف ولو كان لها وجود فيه لكان حلولها في محالها ايضا موجودا فيه وكذا حلول حلولها
في محالها ايضا موجودا فيه وكذا حلول حلولها في محالها وهكذا الى ان يتسلسل وهو باطل وكونها متحققة

وان لم يكن عقل عاقل ولا ذهن ذاهن انما يدل على تحققها في نفس الامر وان كان في العقل وذلك
لا انها موجودة في العقل وذلك لانها موجودة في العقل لكن لا باختراع
العقل وفرضه بل لانتزاعه اياهما عما من شأنه انتزاعهما منه ولا يدل على وجودها في الخارج فان جميع
مراتب الحلول والقيام وغيرهما والاضافات كذلك مع استحالة وجودها في الخارج كما مر ولا يقال
لا يلزم من كون الحلول موجودا ان يكون حلول ذلك الحلول موجودا حتى يلزم التسلسل اذ
لا يلزم من وجود فرد من ماهية وجود جميع افراده لانا نقول كما ان البياض في الجسم
موجودان متغايران في الخارج وذلك يستدعي عندكم ان يكون بينهما علاقة وارتباط
فيه كذلك الحلول على تقدير وجوده مع محله موجودان متغايران ذاتا ووجودا
فيكون بينهما علاقة وارتباط فيه فلو صح ما ذكرتم لزم كون مراتب الحلول الى غير النهاية

موجودة في الخارج وليت شعري كيف يشتبه ذلك على عرف الفرق بين الخارج ونفس الامر وان نفس الامر اعم من الخارج هذا وانت تعلم ان صدق الحكاية لا يستدعي وجود الاتصاف لا يستدعي في الخارج بل الاتصاف في الخارج على ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف لا لوجوده كما مر مرارا اذ لو استدعى وجود الاتصاف فانما يستدعي وجوده في نفس الامر ثم نقول له قد ذكرت سابقا ان اتصاف الماهية بالوجود تعمل العقل انتزاعه فان كان الحكم بهذا الاتصاف صادقا لزم وجود الماهية والوجود في الخارج بناء على ما قررت لان هذا الحكم صادق ولو لم يكن عقل عاقل ولا ذهن ذاهن وان لم يكن صادقا كان كذبا من القول لا عبرة به على ما ذكرت وظهر مما قررناه سقوط قوله لا يكفي في صدق ذلك وجود الجسم والبياض في الخارج بلا علاقة بينهما فيه اذ قد تبين انه يكفي وجود الجسم والبياض الذي بينهما تلك العلاقة في نفس الامر وان لم يكن العلاقة موجودة في الخارج فلا يلزم كون الزنجي متصفا بالبياض اذ ليس بينه وبين البياض تلك العلاقة في نفس الامر ومن العجب ان عبارة الحاشية صريحة فيما لا مجال لهذا التوهم فيه حيث قيل ان مطابق الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون البياض القائم بغيره وكذا سقوط منع كون ذات زيد مناط صدق الانسان عليه مستندا بانه اتحاده مع المحمول ولذلك يصح حمله على كل ما هو كذلك كعمرو وخالد فان يكون ذات زيد مثلا مناط صدق الانسان عليه لا ينافي كون ذات عمرو وخالد ايضا مناط صدق الانسان عليهما فان ذكر زيد وجعل مناط صدق الانسان عليه ذاته انما وقع بطريق التمثيل ولا شك ان ذات زيد مناط صدق الانسان عليه لان ذات عمرو ومناط صدق الانسان عليه ايضا وكما انه جعل مصداق الحمل فيه هو اتحاد زيد مع الانسان ولا يقدح فيه صدق حمله على عمرو وخالد مع فقد الاتحاد بزيد كذلك مصداق الحمل هو ذات زيد ولا يقدح فيه كون ذات عمرو وخالد كذلك فان ذات كل منهم مناط صدق المحمول على خصوصية ذاته كما ان فيما ذكره اتحاد كل واحد منهم مع الانسان مناط صدقه على خصوصية ذاته وكذا سقوط ما ذكره في قولنا السماء فوق الارض اذ المقصود انه ليس في الخارج الا ذات السماء والارض دون الفوقية ولا يلزم منه ان يكونا على تقدير التبادل مصداق ذلك الحكم وعبارة الحاشية ان مصداق الحكم فيه ذاتهما اي ذات السماء والارض وهو قد صحفه بذاتها ولذلك قال لا ذات السماء فقط كما حسبه وكذا سقوط ما ذكره في زيد اعمى والجسم ابيض فان اتحاد زيد مع الاعمى والجسم مع الابيض ذاتا ووجودا ان اريد به ان حقيقة زيد ومفهوم الاعمى واحد وحقيقة الجسم ومفهوم

الابيض

الابيض واحد فهو غير معقول كيف والاعمى والابيض عرضيان خارجان عن ذات الموضوع والاتحاد الحقيقي بين الشيء وعارضه محال وان اريد به ان بينهما علاقة اتحاد ما مثل اتحاد العارض مع المعروض فكلامنا في تحقيق منشأ هذا الاتحاد ومثل ذلك لا يقال له الاتحاد ذاتا ووجودا فان ذات الشيء مغايرة لعارضه وجعل العارض متأخر عن جعل المعروض ومتوقف عليه فان العقل يحكم بان الثوب مثلا وجد فصار ابيض فان وجود الابيض متأخر عن وجود الثوب ذاتا وربما تأخر عنه بالزمان وبالجملة ليس مصداق الحمل في جميع الحمل في جميع الصور هو الاتحاد ذاتا ووجودا كما توهمه ومصداقه اتحاد المطلق الذي منشأوه ما فعلناه فما ذكرناه بالحقيقة تحقيق لمنشأ الاتحاد الذي هو هو فان هو هو جار في جميع صور الاتحاد كاتحاد معروضي عارض واحد وعارضي معروض واحد الى غير ذلك وليس معناه في جميع الصور هو الاتحاد ذاتا ووجودا كما حسبه الامهري الى قول المص بعد ذكر اقسام الوحدة والنسب على هذا النحو قوله لانه صحيح في منع الملازمة قيل قيل بعض الفضلاء معنى كلام المص على زعم هذا القائل ان التقدم اعني عدم الفرق ليس بحق كما زعم المستدل بل الواقع هو الفرق بين الامكان المنفي وهذا الفرق ليس بمستلزم لثبوت الامكان فلا يلزم المط فتأمل وفيه بحث اذ المتبادر من هذا الكتاب منع الملازمة كما ذكره الشارح وما ذكره لا يدفع ايراد الشارح كما لا يخفى اقول قد فصلنا الكلام في هذا المقام في الحواشي وذكرنا ان الظاهر على هذا التوجيه ان يقال وفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان قوله انما يعرضان الممكن بالذات قيل يمكن ان يقال وجه دلالة قول المص ومعروض ما يغيره منهما يمكن على الحصر انه قضية مهملة مستعملة في العلم فهي كلية حذف سورها تخفيفا ومن ثمه قيل مهملات العلوم كليات والكلية تدل على الانفصال انما يصح ذلك لو لم يجز ان يكون مسائل العلوم قضايا جزئية وقد صرح الشيخ في الشفاء بخلافه نعم ذكر انها لا تكون قضايا شخصية اقول ولا نسلم توارد العلتان قيل توارد العلتين غير مسلم وانما يلزم ذلك لو كان الواجب علة لوجوبه وليس فليس قلت عليه انت خبير بان ما ذكره في قوة التوارد اذ المحذور الذي يلزم من التوارد وهو الاستغناء عن الشيء مع الاحتياج اليه وهذا المحذور بعينه لازم هنا ولا يبعد في المسامحة في مثل ذلك بل نقول هذا المنع غير مضر لانه على تقدير كونه غير الذات لزوم المحذور اظهر مثل فيه بحث اذ لزوم الاستغناء عن الشيء والاحتياج اليه محق فان من

الجانب ان يكون بحيث اذا اخذ ذاته يجب له امر ويكون لغيره مدخل في ثبوت هذا الامر له كالانسان
فانه في حد ذاته جسم والحيوان مدخل في ثبوت الجسم له كما حقق في موضعه فلم لا يجوز ان يكون ما نحن
فيه من هذا القبيل لابد لنفيه من دليل على ان ما ذكره ان سلم يكون دليلا آخر فحينئذ لا يدفع المنع على الدليل
المذكور في الشرح **اقول** لا يخفى سقوط هذا البحث اما اولا فلان وجوب الامر للشيء بالنظر الى ذاته ذلك
الشيء ينافي الاحتياج الى الغير بديهة كما ان وجوب الامر له بالنظر الى علة المستقلة ينافي الاحتياج
الى غيرها كذلك ولو صح ما ذكره لتوجه مثله على تعدد العلة المستقلة بطريق الاولى واما ثانيا فلان
وجوب الجسم للانسان بالنظر الى ذاته انما هو بمعنى ان ليس الخارج عن ذاته مدخل فيه لا بمعنى انه
ليس لغيره اصلا فيه مدخل فكيف يكون كذلك مع ثبوت الاحتياج الى الحيوان الذي هو غيره بحسب اعترافه
وما نحن فيه هو الوجوب الذاتي ولا يمكن ان يكون لغيره اصلا مدخل له فان مدخلية الغير مطلقا ينافي
الوجوب بالذات ثم لا يخفى انه ليس دليلا آخر بالحقيقة فان خلاصة الدليل هو لزوم اجتماع الا
حتياج الى الشيء مع الاستغناء عنه وذلك حاصل على تقدير المنع بلا لزوم ما على هذا النقد لا يظهر
قوله يعني ما ذكره في الواجب قبل تقديره هاهنا انه لو عرض للممتنع الوجوب الغير يلزم كونه موجودا
ومعدوما معا ولو عرض له الامتناع بالغير يلزم توارد العلتين اعني الذات والغير على معلول واحد
شخصي هو عدم ذلك الممتنع ولا يذهب عليك ان التوارد انما يلزم لو كان الممتنع علة لامتناعه وهو
مح والسند على ما ذكره في صدر البحث قلت عليه قد سبق الجواب عنه ثم الاعتراض الذي اشار اليه في شرح
في صدر البحث هو ان الممتنع لا ذات له فليس الامتناع معللا بذاته ونحن بعد الجواب عنه ننبه على ما في السند
تبرعا فنقول لا شك ان الامتناع وصف الممتنع فاما ان يكون معللا بذاته او عين ذاته والاول يوجب
التوارد والثاني يستلزم ان يكون له ذات ولا ذات له والحل ان المراد باقتضاء الذات العدم كونه معدوما لا
باقتضاء الغير كما اشرنا اليه في اقتضاء الذات الوجود وذلك لا يقتضي ان يكون للممتنع ذات بل يتحقق بانتفاء
الذات واعترض عليه اما اولا فلان الامتناع ان كان وصفا للممتنع بلا شك فكيف يتصور ان يكون عينه و
اما ثانيا فلعدم انحصار وصف الشيء في القسمين المذكورين وهو ظاهر واما ثالثا فلان الامتناع اي يحتاج الى
علة لو كان امرا واقعا في نفس الامر واما اذا كان عقليا انتزاعيا فلا يحتاج اليه فان مبدأ الاشتقاق قد
يكون امرا واقعا في نفس الامر كالسواد للاسود والحركة للمتحرك وقد يكون امرا عقليا انتزاعيا غير واقع في نفس الامر
كالوجود للموجود والامكان للممكن والامتناع للممتنع واشار في الجواب السابق الى ما نقلنا عنه آنفا مما ذكره
في فوق التعارض وقدمنا ان هذا الجواب لا يكون **اقول** اما الاول فجوابه ان الوجوب والوجود وصف الواجب
بلا شك مع انهم يجعلونهما عين ذاته وعين فرضنا انه لا يتصور ان يكون عين ذاته فلا يخلل في ذكره في
ابطاله لا يخطر لاسيما وجاء على السنة القوم في الواجب وصفاته واما ثانيا فالمراد من عين الذات اعم من الذاتي والزائد كما انه

منع لا نقض لظهور لزوم المحذور المذكور على تقدير المنع واما الثالث فساقط لان الاتصاف
بالامر بالامور العقلية الاعتبارية كالوجود وغيره لابد له من علة بديهة نعم لما لم يكن تلك الامور موجودا
في الخارج لم يحتج الى علة توجدها فيه وقد علمت ان الجواب السابق سالم عما اورده عليه **قوله** وفيه
بحث لانه لا يلزم مع قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير قلت عليه في الحواشي ظاهر ان
مراده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع الامكان وفي مثل هذه المسامحة ليس غريبا في كلامهم قيل عليه
فيه بحث لاحتمال ان يكون انتفاء ذلك الغير محالا مستلزما لمحال آخر وهو ارتفاع الامكان عن
الممكن **اقول** المحذور هو ان يزول ما بالذات بانتفاء الغير ولا يندفع ذلك بجواز كون انتفاء ذلك
الغير محالا مستلزما لمحال آخر وهو ظاهر ثم قيل لك ان تقول كما ان الواجب بالذات ما اذا اعتبر بذاته
مع قطع النظر عن غيره الالتفات بشيء آخر كان نسبته الى الوجود بالوجوب والواجب بالغير ما اذا اعتبر مقيسا الى غيره كان
كذلك فاذا قطع النظر عن الغير ونسب الوجود الى وحده ارتفع الوجوب وكانت النسبة بالامكان كذلك الممكن
بالذات ما اذا اعتبر بذاته مع قطع النظر الى شيء آخر كان نسبة الوجود اليه بالامكان والممكن بالغير ما
اذا اعتبر مقيسا الى غيره كان كذلك واذا قطع عن ذلك الغير عند نسبة الوجود اليه اي نسب الوجود اليه مقيسا
الى غيره وارتفع الامكان اذ الثابت مقيسا الى الغير يثبت مع ترك المقايسة لكن الامكان ثابت للممكن اذا اعتبر
بذاته والا يلزم الانقلاب وعلى هذا يسقط النظر كما لا يخفى وقلت عليه من البين انه لا يلزم من قطع النظر عن
الغير ارتفاع ما بالقياس اليه في الواقع مثلا لا يلزم من قطع النظر عن ابن زيد ارتفاع الابوة عن زيد في الواقع
قوله اذ الثابت بالقياس الى الغير في نفس الامر لا يثبت بترك المقايسة قلنا ممنوع كما ترى في المثال نعم انما يلزم
ارتفاعه على فرض انتفاء الغير لا بمجرد قطع النظر عنه لا يقال اذا قطع عن الغير لا يكون ممكنا بحسب هذا
النظر فيتحقق الوجوب او الامتناع لانا نقول اذا قطع النظر عن الغير لا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا
بحسب هذا النظر كما ان الماهية لا يكون من حيث هي واحدا ولا كثيرا ولا موجودا ولا معدوما مع ان
ما ذكره المحشي انما يتمشى صورته اذا اريد بالامكان بالغير الامكان بالقياس الى الغير ما اذا اريد به ان
يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا مجال لما توهمه وهو ظاهر واعترض عليه بان
ما ذكره المحشي لا يتوقف على ارتفاع الامكان في الواقع حتى يرد عليه انه لا يقع فيه بقطع النظر عن علة
بل يكفي فيه انه غير عارض للمفهوم عند اخذه بذاته بلا اخذ امر آخر معه وذلك لان تقسيم المفهوم
الى الاقسام الثلثة بحسب حاله عند نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة لا عند نسبة الوجود اليه في نفس
الامر اذ نسبة الوجود اليه في نفس الامر اما الوجوب او الامتناع ليس الا بناء على امتناع خلوه عن
الوجود والعدم فيها فان كان موجودا كان نسبة الوجود اليه في نفس الامر بالوجوب وان
كان معدوما كان نسبة اليه بالامتناع كما حقق في موضعه ولما نسب الوجود اليه في هذه المرتبة

وهو فيها عاريه عن جميع ما في الغير له ثبا وعلى ما تقرر من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكون
عاريا عن الامكان على تقدير ان يكون بالغير كما انه عاد عن الوجود بالغير والامتناع بالغير فهي
فهو اذن عند نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة اما واجب بالذات او ممتنع بالذات ويلزم الا
نقلاب **اقول** لا نم ان خلوه في هذه المرتبة من الامكان لا تا يستلزم كونه واجبا بالذات او ممتنعا كما
اعترف به سواء كان الثلثة مستندة الى الذات او الى الغير ولئن سلمنا انه في هذا النظر يكون
واجبا او ممتنعا فلا نم انه يلزم الانقلاب المستحيل لان ذلك انما هو ان يصير الممكن واجبا او ممتنعا
بحسب الواقع لا بحسب النظر ومعلوم انه لا يصير الممكن بذلك النظر واجبا او ممتنعا بحسب الواقع ولو
كان حكم المرتبة حكم نفس الامر حتى يكون ما هو محال في نفس الامر محالا بحسب النظر لكان خلو الماهية
في حد ذاتها عن الوجود والعدم مستحيلا لاستلزام كونها لا موجودا ولا معدوما عند تجريد النظر الى
ذاته وذلك ظاهر لا سترة به **قوله** والا توارد علتان على معلول واحد شخصي قلت عليه في الحواشي
ثم لا يجوز ان يكون استقلال الذاتي في علية الاستواء بل اصل علية مشروطا بانتفاء الغير فاذا
وجد ذلك الغير لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد علتين مستقلتين كما في
اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها لم يبق الاستقلال الا
حاد فان قيل فحينئذ لا يكون ممكنا ذاتيا لان امكانه مستندة تارة الى ذاته بشرط انتفاء الغير واخرى
الى الغير وحده فلا مدخل للغير في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
وقد تبين بطلانهما وانما الكلام في الممكن الذاتي لا يقال انتفاء الغير شرط لكون الذات علة تامة
للامكان لا لنفس الامكان فانه متحقق سواء وجد الغير او انتفى فنسبته الى وجوده وعدمه على
السواء فلا يتوقف على شيء منهما لانا نقول اذا لم يكن للغير وجودا او عدما مدخل في علية الا
مكان كان الذات مطلقا علة تامة فلا يكون علته التامة مشروطا بعدمه وهو ظاهر وايضا
فلا يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير في امكانه ومن ههنا يلوح ان ما قيل في الاعدام ليس
بذلك بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه
وان تعدد افراده لكنها ليست بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي
ما ليس ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فهو اعم من ان يكون انتفاء الضرورة
الذاتية حصل لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب لانه ليس
داخلا في الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي
النسبة ضروريا له بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية وهو ممنوع لجواز
ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لغيره وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون

علة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين اختل حصر المواد في الثلث اذ يجب هكذا الشيء اما ان يكون
وجوده ضروريا له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورتين
الذاتيتين ولا شك في تجويز العقل ان يكون سلب الضرورتين معلولا لغيره ومن هنا يعلم انه يمكن
ان يمنع ابتداء لزوم توارد العلتين اذ لم يثبت بعد كون الذات علة ويمكن اثباته بانه لو كان
الامكان معلولا لغيره لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا
لذاته وهو محال لان امكان كون الشيء واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض لان سلب
تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته ولا معنى لكون الشيء بسبب غيره واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وايضا يكون
على تقدير عدم التاثير فيه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكلاهما محال وقد اعترض عليه اما اولا
فلان السؤال ساقط بناء على ان المعتبر في هذه الاقسام الثلثة هو المفهوم الماخوذ بذاته من
غير اخذ امر آخر معه فهو في هذه المرتبة اذا نسب الوجود اليه فاما ان يجب له او يمتنع او لا هذا ولا
ذاك فهذه الاحوال الثلث حاصل للمفهوم في هذه المرتبة ولا خفاء في ان الحال التي يكون له في هذه
المرتبة لا يكون لغيره مدخل فيه فان كان للغير مدخل في امكان شيء منها في مرتبة اخرى فهو في هذه
المرتبة ان كان واجبا او ممتنعا يلزم الانقلاب او ممكنا يلزم تحصيل الحاصل وان يكون له امكانان و
هو غير معقول كما قرره الشارح واما ثانيا فلان ما حسبه الحق من ان العلة التامة لعدم المركب هو
عدم احد اجزائه باطل قطعا لان عدم الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده ويرتفع
بارتفاع كل منها فان كان علة تامة لعدم المركب لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا لوجوب
تكرر المعلول بتكرر علته التامة واذا عدم جزء من المركب تحقق عدم الآخر اذ في صحته يتحقق معلوله وهو عدم المركب
ثم اذا عدم جزء آخر منه تحقق عدم الاجزاء في صحته ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق
عدم المركب مرة اخرى هف واذا ارتفع عدم احد الاجزاء بوجود واحد منها لزم ارتفاع عدم
المركب وذلك بوجود المركب واذا ارتفع عدم احدها بوجود واحد آخر مرة اخرى لزم ارتفاع
عدم المركب مرة اخرى وذلك بوجوده مرة ثانية هف واما ثالثا فلان الملازمة المدلول عليها
بقوله لو كان الامكان معلولا لغيره لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته
او ممتنعا لذاته ممنوع لم لا يجوز ان يمتنع كونه واجبا ذاتيا او ممتنعا ح لا بد لنفي ذلك من دليل قاطع
اقول هذا الكلام ساقط لوجوه الاول ان ما ذكره لو تم لكان دليلا آخر ولا يندفع به المنع عن
المقدمة المذكورة في الدليل السابق كما لا يخفى الثاني ان العلة التامة لعدم المركب اذا كان عدم جزء
من اجزائه فذلك امر واحد لا تعدد فيه بل هو محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد في اعدام خصوصياته
وهي ليست علة اصلا بل العلة هو القدر المشترك من غير مدخل للخصوصيات فيه فاذا عدم جزء من المركب

تحقق العلة التامة لعدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم يتعدد العلة التامة بذلك اذ العلة هو العام المتحقق
فى الصورتين فلا يلزم تكرر عدم المركب اصلا اذ التعدد انما وقع فيما لا مدخل له فى العلية وهذا كما ان علة
الهيولى هو المجموع الذى يشتمل على صورة ما فاذا تحقق صورة معينة كالصورة المائية مثلا تحقق ذلك
المجموع فيتحقق الهيولى ثم اذا زال تلك الصورة وحدثت صورة اخرى كالهوائية مثلا لا يلزم من زوال
الصورة الاولى انتفاء الهيولى ولا من حدوث الصورة الثانية تحقق الهيولى مرة اخرى لان علتها هى
الطبيعة المحفوظة فى الصورتين وهى باقية من غير تبدل وتغير انما التبدل والتغير فيما هو خارج عن العلة
فكانه ذهل عما ذكرنا من انه امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست علة بخصوصها
بل العلة هى القدر المشترك فانه لو لاحظ ذلك حق الملاحظة لم يتعرض لهذه والشبهة الثالث انا لو سلمنا
ان العلة التامة تتكرر فى هذه الصورة فلا نم ما ذكره من لزوم تكرر عدم المركب بتكررها تحققا وارتفاعا
وذلك لان تاثير العلة فى اتصاف الماهية بوصف متوقف على امكان ذلك الاتصاف وهذا الامكان معتبر
من جانب المعلول كما هو المشهور وليس جزءا من العلة التامة ولا شك ان اتصاف المعدوم بالعدم مرة
اخرى غير ممكن وكذا اتصافه بالوجود بعد العدم فلا يلزم التكرر الذى ادعاه اصلا الرابع ان منع
الملازمة المذكورة ساقط جدا ضرورة انه اذا كان الامكان معلولا للغير فعلى تقدير انتفاء ذلك الغير لا يكون
ممكنا واذا لم يكن ممكنا كان اما واجبا او ممتنعا ضرورة ان سلب الامكان هو سلب سلب ضرورة الوجود
والعدم اما بتحقق ضرورة الوجود او بتحقق ضرورة العدم وعلى الاول يكون واجبا وعلى الثانى ممتنعا فكون
الامكان معلول الغير يستلزم ان يكون سلب كونه ممكنا جائزا بالنظر الى ذاته وجواز سلبه بالنظر الى ذاته
يستلزم جواز كونه واجبا او ممتنعا اذ جواز سلب الضرورة يستلزم جواز الضرورة وهو اما ضرورة الوجود
وهو الوجوب او ضرورة العدم وهو الامتناع وذلك ظاهر بحيث لا يحتاج الى دليل ثم ذكرت فى
الحواشى ان الاشبه ان المص بعد ما حقق ان الشئ قد يكون واجبا بنفسه او ممتنعا بغيره مع انه ليس
كذلك بحسب الذات بين ان مثل ذلك لا يجوز فى الامكان بان يكون بشرط كونه على حال من الاحوال
ممكنا او بدونه ممتنعا او واجبا على قياس كون الشئ بشرط مقارنة وجود العلة او انتفائها واجبا او ممتنعا
وبدونهما ممكنا ولا خفاء فى انتفاء الامكان الغيرى على هذا الوجه فان ما يعرض كونه بشرط ما ممكنا
لا بد ان يكون ممكنا فى ذاته اذ لو لم يكن ممكنا فى ذاته لم يكن بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب فان
قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى ممكن بكونه مبدءا لترتبه مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب
بذاته فقد تحقق الامكان بالغير فى الواجب بالذات على منوال تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير
فى الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات هو وجود ذاته ومع هذا الاعتبار وجود ذاته باق
على وجوبه الذاتى فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود ذاته لذاته نعم لا يجب وجود ذاته

المبدء

المبدء وهو غير واجب لذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا بغيره وهو ممكن بالنظر
الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا او ممتنعا بغيره قيل فيه بحث اذ قول المص ولا ممكن بالغير
يدل على انتفاء الممكن بالغير مطلقا وهو حق كما بيناه لا على انتفاء ممكن بالغير يكون ذلك الممكن بدون هذا
الغير واجبا او ممتنعا كما حمل هذا القائل الكلام عليه **قوله** من البين انه اذا كان الامكان معلول الغير لا
يكون ذلك الشئ بلا ذلك الغير ممكنا فيكون اما واجبا او ممتنعا لانتفاء والقسم الرابع فليس فيما ذكرناه
تخصيص للمدعى بالحقيقة لان الاحتمال المقابل لما ذكرنا انما هو كونه ممكنا بذاته وبواسطة الغير ايضا
وهو ظاهر البطلان فلا التفات اليه مع انه معلوم بالمقايسة الى الوجوب والامتناع واما ما ذكرناه فلا
يعرف بالمقايسة **قوله** والحق انه ان اريد بالامكان بالغير الخ فيه اعلم ان الشارح لما فسر الوجوب بالذات
باقتضاء الذات وجودها فسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجوب وفسر الامكان بالغير قياسا عليه بعدم
اقتضاء الغير الوجود ولا العدم وبنى على هذا تجويز الممكن بالغير معترضا على قول المص ولا ممكن بالغير والحق
كما سمعت غير مرة اذ الوجوب بالذات كون الشئ بحيث اذا اخذ بذاته من غير التفات الى غيره يجب له الوجود
والوجوب بالغير كونه بحيث اذا اخذ مع غيره يجب له كذلك ويشير المص الى هذا المعنى بقوله وعند اعتبارهما
الى الوجود والعدم بالنظر اليهما يعنى الماهية وعللها يثبت اما بالغير وتفسير الامكان بالغير قياسا عليه هو كون
الشئ بحيث اذا اخذ مع غيره لا يجب له الوجود ولا العدم ولا يخفى انه لا بد ان يكون للغير دخل ما فى امكانه ذ
معه والا لكان الغير اجنبيا وذلك الامر حاصلا بلا اخذ الغير او لم يأخذ اذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون
شئ من المفهومات ممكنا بالغير اما الواجب بالذات فلانه اخذ الواجب بالذات مع غيره ولم يجب له الوجوب لكان
ذلك الغير مانعا منه فيكون عدمه وهو ارتفاع المانع علة له فى الجملة واذا اخذ مع عدم الغير ولم يجب له الوجود
كان وجود الغير علة لوجوده بوجه ما هف واما الممتنع بالذات فلمثل ما ذكرناه فى الواجب واما الممكن بالذات
فلانه لو كان ممكنا بالغير لكان للغير دخل ما فى امكانه فلا يكون فى حد ذاته بلا اخذ غيره معه ممكنا فهو فى هذه
المرتبة عند نسبة الوجود اليه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات فلا يصير ممكنا بالغير لما عرفت آنفا **اقول** فيه شبهاه
الاول ان قياس الامكان بالغير على الوجوب بالغير بالتفسير الذى نسبه الى الشارح يقتضى ان يكون
الامكان بالغير اقتضاء الغير الامكان لا عدم اقتضاء الوجود والعدم كما ذكره بان الواجب بالغير والممتنع
بالغير ما هو بسبب الغير واجب وممتنع فالممكن بالغير على هذا القياس ما هو بسبب الغير ممكن وذلك ظاهر
الثانى ان الامكان بالغير على التفسير الذى ذكره آخرا لا يقتضى ان يكون لذلك الغير مدخل فى وجوده او عدمه
لانه على هذا التفسير يصدق بدون تلك المدخلية الا يرى ان كل ممكن اذا اخذ مع ما ليس علة لوجوده
ولا لعدمه يصدق عليه انه لا يجب له الوجود ولا العدم الثالث انه لا حاجة فى نفى الممكن بالغير بهذا المعنى الى
المقدمات التى ذكرها بل يكفى ان يقال فى الواجب بالذات والممتنع بالذات ان امكانهما بالغير يستلزم زوال

ما بالذات وفي الممكن انه يستلزم اما اجتماع العلتين المستقلتين على حلول واحد وان يكون له امكانا
قوله وعند اعتبارهما الخ قلت في الحواشي فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجوب بشرط الوجوب
وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله
لا يخلو عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومعروضه
بالغير الخ وهو ينافي قوله منهما ممكن فلا بد من تخصيص ما بالغير بالسابق اما مطلقا اذ بحيث حكم باستلزامه
الامكان والحق اظهر كيف لا واللاحق لو لم يكن بالغير فظاهر انه ليس بالذات لئلا يلزم الواسطة بين الذاتي و
الغيري قيل في بحثه بحث لان ما ذكره المص هنا اشارة الى الوجوب بشرط المحمول كما حسبه بل اشارة الى
كيفية عروض الوجوب بالغير والى ان معروضه الامكان ما اذا تبين انهما مختلفان ويكون ذلك توطئة
لقوله ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري فان الوجوب بالغير يعرض عند نسبة الوجود الى المفهوم
المأخوذ بذاته من غير اخذ امر آخر فيكون عروضه عند عدم اخذ العلة مع المفهوم فمعروض الامكان هو
نفس ذات الشيء من غير اخذ علة معه ومعروض الوجود بالغير هو ذات الشيء المأخوذ مع علته
اقول انكار كون ما ذكره المص اشارة الى الوجوب بشرط المحمول مكابرة فان هذه العبارة صريحة في
انه عند اعتبارهما يثبت الوجوب بالغير فهب اذا الغرض ههنا ما يكون توطئة لنفي المنافاة لكن العبارة
صريحة فيما ذكرناه وقد صرح بذلك فيما اخرج بقوله لا يخلو عنه قضية فعلية فكيف يتجه هذا الانكار قوله يعني
ان الامكان انما يعرض الخ قيل لا يخفى على المص يحكى ان هذا التفسير لا يلايم ما ذكره المص ههنا اذ ليس
فيه اشارة الى الضرورة بشرط المحمول ولا الى انقسام الوجوب السابق واللاحق وسيشير المص اليهما بعد
ذلك اقول لا يخفى على المص ان ما ذكره الشارح تفصيل ما اجمله المص وهكذا شان الشارح بالنسبة
الى المتن فلا محل للتعصب ههنا على الشارح قصوره قوله هذا مخالف لا تقرر من ان وجود الشيء
الخ قيل هذا هو الحق لا ما تقرر عند المتأخرين من ان وجود الشيء لآخر في الخارج لا يقتضي وجود الآخر
فيه لان وجود الشيء لآخر نسبة بينهما فكيف يكون في الخارج ولا يكون احد طرفيها فيه وقد نقلنا
في الحواشي السابقة من كتاب التحصيل ان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء
وقد نص الشيخ في الهيات الشفاء بذلك وقد بلغ الى ممن سمع من العلامة الشريف قدس سره ان النسبة
في الخارج يقتضي احد طرفيها فيه وان كانت مستبعدة غاية الاستبعاد ولكنا نضطر بالتزامه حيث نعلم
قطعا ان قولنا كل زيد اعمى في الخارج صادق ونعني بالاعمى ما ثبت له العمى ولا شك ان العمى معدوم
في الخارج والجواب ما فصلناه من ان ليس معنى الاعمى ما ثبت لها العمى كما حسبه ارباب اللغة
بل معناه امر سيبينه هذا التفصيل ويعبر عنه بالفارسية بكور اقول مدار شبهته عدم الفرق
بين نسبة الخارجية او نسبة الموجودة في الخارج فان وجود النسبة في الخارج مستلزم لوجود طرفيها

دون النسبة التي الخارج ظرف لنفسها ولا وجود لها في الخارج بل انما يستلزم وجود المثبت له فيه
بناء على معنى كون الخارج ظرفا لنفس النسبة ان تلك النسبة منتزعة من الموضوع بحسب وجوده
الخارج فمصداق الحكم بها الموضوع باعتبار هذا الوجود فلا محالة تقتضي وجود المثبت له
وقد اشار الى ذلك الاستاد قدس سره في مواضع من تصانيفه وفصلناه في حواشينا و
نقلنا ثمة ما ذكر في التحصيل والشفاء هو ان المعدوم المطلق الذي لا وجود له في نفسه اصلا
يستحيل ان يكون ثابتا لغيره وذلك بين ولا يلزم منه ان يكون الثابت لغيره في الخارج ثابتا في نفسه
في الخارج وما نقله ممن نقل عن بعض تلامذة الاستاد لا نعول عليه فانه لم يسمع نفسه واني قد صحبته
كثيرا وغيره من جهابذة من تلامذة قدس سره وكانوا ينقلون منه خلاف ذلك وكيف يصح هذا النقل
عنه قدس سره مع انه تكرر في كتبه الفرق بين ما يكون الخارج ظرفا لنفسه وما يكون ظرفا لوجوده
وان الثاني موجود في الخارج ولا يلزم ان يكون الاول كذلك واي اضطراب في ذلك مع ما ذكرته منصلا
ولعمري ان هذا النقل مما يشهد بوصفه ركاكة اسلوبه على ما لا يخفى ثم نقل المعترض عن بعض الافاضل
انه قال هذا مخالف لما اشتهر في السنة القوم من ان ثبوت شيء لشيء في الخارج يقتضي ثبوت المثبت له
في الخارج دون ثبوت الثابت بل يجوز ذلك مع امتناع الثابت ولا شك ان الثبوت هو الوجود
فاذا لم يلزم وجود الثابت في ثبوته لغيره بل جاز مع امتناعه لم يلزم من امكان وجود الصفة لغيره امكان
وجودها في نفسها لانا نقول ليس المراد بما ذكر الوجود الحقيقي بل مجرد الاتصاف وكلامنا في الموجود الحقيقي
وكل موجود لغيره وجودا حقيقيا منحصر في الصور والاعراض كما يدل عليه كلامه وكلاهما موجودان
في حد ذاته بلا ارتياب واعترض عليه بانهم قد ادعوا ان العمى الممتنع الوجود في الخارج ثابت لزيد
فيه كما ثبت الحركة في الخارج ولم يريدوا بالثبوت الا المعنى البديهي المسمى بالوجود وليس الكلام الا
في هذا المعنى ولم يقسم هذا المعنى الى الحقيقي وغير الحقيقي فان المراد بالوجود الغير الحقيقي الرابط بين
الشيئين هذا المعنى فهو نوع الطرفين كما بيناه وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه لتبيين الحال اقول
الظاهر ان القائل اراد بالوجود الغير الحقيقي ما عداه كما هو حال الصفات الاعتبارية المنتزعة فان
ثبوتها لموصوفاتها يرجع الى جهة انتزاعها منها كما اشرنا اليه سابقا ولا يخفى ان دعويهم ثبوت
العمى بالنحو الاخير لا بالنحو الاول وقد علمت ان الثبوت بهذا النحو لا يستلزم ثبوت الثابت في
في طرف الاتصاف هذا ويمكن ان يكون مراد المص بالعروض اعم من الحقيقي وما بالعروض
بالنحو الاول فان كلا النحوين يستلزم وجود العارض في نفسه بحسب نفس الامر كما اشرنا الى انه مراد الشيخ فيما
نقل عنه سابقا ولا يلزم منه وجوده في طرف الاتصاف كما فصلناه مرارا قوله ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر
الخ قيل عليه لو كان الحلول على نحوين احدهما حلول الاعراض والصور والآخر نحو آخر لا يستقيم هذا الجواب

لكن ذلك غير ظاهر بل الظاهر انه لو كان الاعراض والصور حلولها كان حلوله على نحو حلولها اقول حلول
الصور والاعراض انما يتحقق بانضمامها الى محالها بحسب الوجود الخارجي فان السواد مثلا موجود في
الخارج بوجود مغاير لوجود الموصوف فيه وكذا الصورة بالنسبة الى الهيولى على ما سيحققه ان
شاء الله تعالى في موضع يليق به واما حلول الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج كالانحناء
والاستقامة فيرجع الى صحة انتزاعها من موجوداتها فان قلت فليس فيها حلول حقيقة اذ الحلول على
ما فسره هو الاختصاص الناعت وذلك لا يتصور في الامور التي لا يوجد في الخارج قلت نعم فان الا
ختصاص الناعت قد يتحقق بوجه الناعت في طرف الاتصاف كالصور والاعراض وقد يكون الموصوف
بحيث يصح انتزاعه لوصف منه فان العقل بمعونة الوهم اذا ادرك الانحناء والاستقامة من خط يجد
ان ذلك الخط متصفا بهما وانهما ناعتان له فان شأن الانحناء المدرك بالوهم مثلا بالقياس الى الخط
من حيث كونه وصفا له شان السواد المدرك بالبصر مثلا بالقياس الى الجسم في كونه مختصا به وناعتا
له فليس من شرط شأن الاختصاص الناعت وجود الناعت في الخارج بل يكفي الوجود فيه في نفس الامر ولا
دليل في وجود مثل الاستقامة والانحناء في نفس الامر ولا في كونه مختصا بموصوفه ناعتا له بحسب نفس الامر
بالذي يظهر من كلام القدماء ادراج امثالهما في الاعراض حتى ان الشيخ في التعليقات اطلق العرض على
الوجود ولذلك قسموا الكم المنفصل والمتصل مع ان المنفصل وهو الكثرة لا وجود له في الخارج وكذا
الحال في كثير من المعقولات حيث عدوا من اقسامها ما لا وجود له في الخارج قوله فيقتضي ان يكون الامكان
علة للافتقار الخ قيل عليه انه غير مسلم اذ كما ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره كذلك
العلم بافتقاره الى المؤثر يلزم العلم بامكانه ضرورة ان المفتقر الى المؤثر لا يكون واجبا ولا ممتنعا فلو اقتضى
استلزام العلم المذكور العلية كما ادعاه يلزم ان يكون الافتقار علة للامكان ايضا فيكون كل منهما
علة للآخر هف اقول ذكرت في تجريد الغواشي انه قد ذكره الشارح ذلك واجاب عنه بان العلم بوجود
المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل على وجود علة ما وبان كون الامكان معلول الا
فتقار بين البطلان واعترض بانا لا نسلم ان ما ذكره الشارح ذلك كيف ولو كان ذلك يصح ان ع ذكره
يجاب عنه وانما اجاب الشارح به عما ذكره ولا خفاء في عدم صحته وان كون الامكان معلول الافتقار
ظاهر البطلان فلا ينبغي صحة هذا الاستدلال بل يصح ان يجعل وجها آخر دالا على بطلان هذا الاستدلال
المذكور اذ صحة هذا الاستدلال تقتضي ان يكون الافتقار علة للامكان لا بينية ان الامانع فلو كانت
العلية المذكورة ظاهر البطلان كان الاستدلال المذكور باطلا قوله غرضي عما ذكرت ان هذا السؤال ماخوذ
من كلام الشارح وليس من خصائصه فان الشارح ذكر في السؤال ان العلم بالمعلول قد يستلزم
العلم بالعلة او بمعلول آخر وهذا القائل خص من بين المعلولات التي يستلزم العلم بالعلة الافتقار

والامكان واما صحة جوابه وعدم صحته فانا نبحث من عهدته اذ ليس المقصود الا انه ماخوذ من الشارح
وانه كان ينبغي في ترتيب البحث ان يورد السؤال على جواب الشارح كما ذكرته في الحواشي حيث
اوردت عليه انه ان اراد ان استلزام العلم بالمعلول العلم بعلة معينة ليس كليا لتخلفه في بعض المواد
فمسلم لكنه لا يجدي في المطلوب لجواز ان يكون بعض المعلولات بخصوصه مستلزما للعلة المعينة
ويكون الامكان من هذا القبيل وان اراد انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلة المعينة فمم
لا بد له من بيان وقد اعترض عليه بانه لو كان الامكان من هذا القبيل لكان الافتقار علة الامكان وهو
ضروري البطلان كما نص عليه الشارح اقول بطلان علية الافتقار للامكان لا يدفع الايراد على هذا
الجواب كما لا يخفى ثم نقل عن بعض الفضلاء انه اعترض على الدليل المذكور بانا نجزم بعدم الكل الذي
انعدم بعدم الجزء معا بمجرد الجزم بعدم جزء واحد وعلى مقتضى ما ذكره من الدليل يلزم ان يكون عدم الجزء
الواحد في هذه الصورة علة مستقلة لذلك العدم وليس كذلك فان العلة المستقلة في هذه الصورة انعدام
الجزئين معا ولا يتعرض عليه حرا لقاعدته واقول لا يخفى اندفاعه بما حققنا من ان علة عدم المركب
عدم جزء من اجزائه اعني القدر المشترك من غير مدخلية خصوصيات اعدام الاجزاء قوله وكذلك
نراها تنفر من صوت الخشب ست ذلك في الحواشي فانه يدل على انه ان تكرر في طبعها ان حدوث
الصوت المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي وجودها وهو الخشب اذ لو جاز عنده ترجح
احد المتساويين بدون مرجح لجوز وجود ذلك الصوت الخشب بل بدون ما يقتضيه مطلقا
فلم يستلزم الصوت عنده وجود الخشب فلم ينفر ونقله المعترض ولم يتعرض عليه قوله وعورض
باب الامكان ذكرت في الحواشي ان الظاهر ان يقال نوقض فانه لا يدل على نقيض هذا المدعى بل
على نقيض مدعى آخر لهم فالدليل جاز فيه مع تخلف المدعى عندهم وقيل اراد بالمعارضة الاتيان
بنظير ما اتى به الخصم من الدليل الا المعارضة بحسب الاصطلاح لانه لا يدل على نقيض دعوى المص
ع الخصم واقول لا يخفى بعد هذا التوجيه قوله لكنه لا يجوزه لنا فانه ذكرت في الحواشي ان هذا انما يتم اذا
كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب اما اذا كان اقتضاؤه له على سبيل
الرجحان ايضا فلان الخصم لا يسلم ان ما ينافي ما تقتضي الذات اولويته على سبيل الاولوية ممتنع
بالنظر اليه فان الشارح انما يحكم في جواب اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف
الامتناع الطرف الآخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية
وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف في شيء من المراتب نظرا الى ذات الممكن
لا ينافي اقتضاء المرجوح فانه رجحان الطرف الاول لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب
راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلما ينافيه جواز وقوع الطرف الآخر جوازا مرجوحا فتأمل واقول

في اثبات هذا المطلب ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتغاير بين الراجحية
والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح
كما عرفت في الطبقات فتدبر هذا ما ذكره في الحواشي واعترض عليه بان وقوع احد طرفي الممكن مستلزم
الرجحانه على الطرف الآخر فلو كان مقتضى ذاته رجحان الطرف الآخر كان وقوع هذا الطرف منافيا لمقتضاها
سواء كان اقتضاؤه الرجحان واجبا او راجحا اذ على كل واحد من التقديرين لو وقع الطرف الاخر لزم تخلف
الرجحان الذي هو مقتضى الذات عنها فيكون وقوعه محالا بالذات الى الذات المذكورة واذا كان وقوعه
بالنظر اليها محالا كان جواز وقوعه بالنظر اليها ايضا محالا لان امكان المحال محال نعم يرد على المذكور
انه انما يلزم المنافاة مع مقتضى الذات اذا فسر اولوية احد الطرفين راجحا على الآخر رجحانا ناشيا عن
الذات اي يكون الذات مقتضيا للرجحان وعلة مستلزمة له كما فسره الشارح اما اذا فسر بكون احد الطرفين
ايسر واليق بذات الممكن من غير ان يكون للذات اقتضاء رجحان احدهما ووقوع طريان الاخر فلا يلزم المنافاة
مع مقتضى الذات كما لا يخفى ثم الظاهر ان مراد القوم نفي الاولوية بالمعنى الذي ذكره اما اولا فلان مقصودهم
نفي قسم من الممكن غير محتاج الى موجد لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع تع اذ لو لم ينف هذا القسم لم يتم دليل
اثباته تع وليس الا احد طرفيه على تفسير الشارح قسمان من الممكن لان الذات المقتضية لرجحان احد الطرفين
مانع من طريان الطرف الآخر لكونه منافيا لمقتضاها فلا يكون ممكنا واما ثانيا فلما ان الواجب والممتنع ما يجب الوجود
والعدم بالنسبة اليه لذاته ما يقتضي وجوب احدهما والممكن ما يتساوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لذاته
ما يقتضي تساويهما بالنسبة اليه كما عرفت كذلك الاولى احد طرفيه ما يكون احد طرفيه راجحا بالنسبة اليه لنفسه
لا ما يقتضي رجحانه **اقول** فيه اشياء احدها انه اذا كان الاقتضاء على سبيل الاولوية بمعنى ان يكون اقتضاء
اولوية احد الطرفين اولى لا واجبا لا يكون تخلف مقتضى الذات بهذا المعنى محالا بل مرجوحا فيكون وقوع الطرف
الآخر مرجوحا لا مستحيلا بالنظر الى الذات وذلك ظاهر جدا كما ذكر في الحواشي ايضا والابراد عدم ملاحظة المراد
ثانيها ان قوله الذات المقتضية لرجحان احد طرفيه مانع من طريان الطرف الآخر لكونه منافيا لمقتضاها انما يتم لو
كان الاقتضاء على سبيل الوجوب اما لو كان على سبيل الرجحان فلا يتم بما ذكره ما في الباب انه يلزم تخلف ما هو اولى بها
النظر الى الذات عنها لا تخلف ما يجب لها والمستحيل بديهة تخلف ما يجب لها عنها بل لابد من التمسك بمثل ما ذكرنا من
ان الرجحان يستلزم مرجوحية الطرف الآخر ومرجوحيته تستلزم امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم
وجوب الطرف الراجح كما عرفت في الطبقات ثالثها ان قوله ليس الاولى احد طرفيه بتفسير الشارح قسما من الممكن ان اراد
به انه بعد اقامة البرهان ظهر انه ليس قسما من الممكن فذلك لا يقدح في كلام الشارح اذ غرضه ان يبين انتفاء
هذا القسم ليثبت الواجب فلا بد من تصوير هذا القسم اولا ليتاتى اقامة الدليل على انتفائه وان اراد انه ليس قسما منه
بديهة حتى لا يصح تفسيره به فهو ممنوع فان هذا القسم محتمل في بادي الراي ظاهر ان التقسيم الثلاثي الى ما يجب

وجوده وما يجب عدمه وما لا ضرورة في احد طرفيه والقسم الاخير يحتمل رجحان احد طرفيه فان نفي الضرورة لا ينافي
الرجحان بديهة بل يحتمل ان عند العقل ان يكون احدهما راجحا غير منته الى الوجوب فلا بد ان يبين بطلان
هذا الاحتمال حتى يتم اثبات الواجب واما رابعا فقد ذكر في تجريد الحواشي وهو ان محصل ما ذكره ان المعروف
كون احد طرفيه اولى على هذا التفسير واجب وليس بممكن بناء على انتفاء هذا القسم من الممكن ولا يمكن ان
المعنى الذي فسره المحشي ايضا يبطل بالدليل الدال على ان هذا المفروض لا يكون ممكنا لانه اذا كان احد
الطرفين اولى لذاته كان الطرف الآخر مرجوحا بالنظر الى ذاته فيكون ممتنعا بالنظر الى ذاته ضرورة
امتناع ترجيح المرجوح فيكون الطرف الاولى واجبا بالنظر الى ذاته هف فالمفروض على تفسيره ايضا
لا يكون ممكنا بحسب الواقع فكما لا قطع في تفسيره بذلك لا قدح في تفسير الشارح وتعريض لو لوحظ
الجواب في تقرير السؤال لم يتوجه شيء من الاسؤلة واعترض عليه اما اولا فلانا لا نسلم ان محصل ما
ذكره ذلك بل محصله ان هذا القسم اعني المفروض احد طرفيه اولى على تفسير الشارح ليس من اقسام
الممكن بل ما هو واجب او ممتنع بناء على امتناع طرفيه في الواقع لا بناء على انتفاء هذا القسم كما حسبه و
ثانيا فلان الاولى احد طرفيه بتفسير المحشي وهو ممكن يكون احد طرفيه انسب واليق به لا يبطل با
الدليل المذكور اصلا قوله اذا كان احد الطرفين اولى لذاته كان الطرف الآخر مرجوحا بالنظر الى ذاته
مسلم لكن الاولى بهذا التفسير يعني المناسب اللائق والمرجوح المقابل له بمعنى غير اللائق بشيء لا يجب
ان يكون ممتنع الحصول له اذ كثيرا ما يتصف الاشياء بصفات غير لائقة بها ولم يتم دليل الآخر على
استحالته فالمفروض اولى احد طرفيه بهذا التفسير لا يلزم ان يكون واجبا او ممتنعا بخلافه تفسير
الشارح فانه يلزم ان يكون احدهما في الواقع ولهذا الحكم المحشي بان اولى احد طرفيه بتفسير الشارح
ليس قسما من الممكن ولم يحكم انه بتفسيره ليس قسما منه بل بني على ان يكون قسما منه من البين
انه اذا كان على تفسير الشارح واجبا او ممتنعا لا محالة منفي هذا القسم من الممكن فان صدق السالبة قد
يكون بانتفاء الذات وقد يكون بانتفاء صدق العنوان وذلك ظاهر ثم اذا كان الاولى بتفسير المحشي
قسما من الممكن غير باطل بالدليل المذكور ولا بغيره من الادلة كما ذكره فلا يتوقف اثبات الواجب عليه
فهو اجنبي عن هذا المبنى فيكون هذا التفسير خطاء في هذا المقام اذ الدليل المذكور لا يدل على انتفائه
ولا شيء من الادلة ولا يتعلق به الغرض فان اقسام الممكن كثيرة فذكر بعضها في هذا المقام كلام بلا تقريب
مع ان الدليل المذكور هنا يدل على كونه واجبا او ممتنعا فلا يصح تفسيره بما هو ممكن مع ان الاولى بهذا
التفسير لا ينافي الامكان سواء كان الاولوية بهذا المعنى تقتضي الذات اولا فتخصيصه بالتفسير الثاني
لا وجه له فان عدم المنافاة مستند الى تفسير معنى الاولوية ولا مدخل لاقتضاء الذات وعدم اقتضائه
في ذلك وقد عرفت انه لا مناسبة لهذا المعنى في هذا المبحث اصلا فيكون تفسير المحشي من تفسير الشارح

بعد تسليم ما ذكره المحشي من كونه على تفسير الشارح واجبا او ممتنعا على انا لا نشك ان الوجود اليق و
انسب بالنظر الى كل ماهية من العدم فان الوجود خير محض على ما تقرر فاحد طرفيه اولى على تفسيره
يشمل لجميع الممكنات فليس قسما من الممكن كما تخيله ثم ذكر في تجريد الحواشي على قوله فكما ان الواجب
والممتنع ما يجب له الوجود والعدم الخ انه مدخول فانا نقول هب ان الواجب والممتنع لا يقتضيان
الوجوب والامتناع لكن لا نم ان الممكن مقتضيا للتساوي بالقياس الى ذاته كيف لا والامكان لو
لم يكن معلولا لذات الممكن كان معلولا لغيره فيلزم الامكان الغيري واعترض عليه اما اولا فلان الممكن
لو كان مقتضيا لتساوي طرفيه بالقياس اليه لذاته لم يجز رجحان احدهما بالغير اذ حينئذ يلزم تخلف
مقتضى الذات وهو تساوي الطرفين فيها واما ثانيا فان ما ذكره في بيان علية الممكن يجري في الواجب
بان يقال لو لم يكن الوجوب معلولا لذات الواجب لكان معلولا لغيره فيلزم الوجوب الغيري وفي الممتنع
ايضا بان يقال لو لم يكن الامتناع معلولا لذات الممتنع لكان معلولا لغيره فيلزم امتناع الغيري فلو صح
ما ذكره لكان الواجب علة لوجوده والممتنع علة لامتناعه وقد بين بطلانه ذلك اقول سقوط الاول ظاهر
اذ الامكان يستلزم تساوي الطرفين بالنظر الى نفس الماهية لا بالنظر الى جميع ما في نفس الامر والرجحان
بالنظر الى العلة لا ينافي التساوي بالنظر الى ذاته وكذا حالهما لا يشتبه على احد واما الثاني فخارج عن قانون
التوجيه لان كلامي يشتمل على منع العلية في الواجب والممتنع ايضا كما يشعر به لفظة هب فوظيفة اثبات
انتفاء العلة فيهما لا النقض الاجمالي لسند المنع الجزئي بانه في صورتي الوجوب والامتناع وانما خصصت
بالتفصيل بصورة الامكان لان وجوب الواجب عندهم عين الذات اذ لا يلزم من عدم كونه معلولا للذات
كونه معلولا لغيره والممتنع لذاته حتى يقال انه علة لشيء الخ بان سند المنع في الممكن اظهر وبالجملة هو مطالب
باثبات ما ادعاه من نفي العلية وما ذكره لا يدل عليه قوله وما قيل من ان الوجوب الخ قلت في الحواشي لا حاجة
الى هذا التكلف فان معنى قولهم ما يجب له الوجود من غير المضاف الى غيره ان يكون هو وحده
مستلزما للوجود وذلك لا ينافي الواسطة في اللزوم واعترض عليه بانه لو كان معناه ذلك كما حسبه
للزم ان يكون كل شيء واجبا بهذا المعنى بناء على انه مستلزم للوجود وحده لمساوقة الشيئية مع الوجود
اقول الملازمة ممنوعة اذ كما ان الممكن ليس مستلزما للوجود بذاته كذلك ليس مستلزما للشيئية بذاته فكانه
اخذ من المعتزلة كون الممكنات اشياء بذواتها ومن غيرهم ان الشيئية مساوقة للوجود فانتج منهما استلزام
ما ذكره لكون الشيء واجبا بذاته قوله فالاولى ان يجاب الى الخ قلت في الحواشي يرد عليه مثل ما اورد
على الوجه الذي اخترعه لان اقتضاء عدم الطرف المرجوح انما ينافي الامكان اذا كان الاقتضاء على
سبيل الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه اما اذا كان على سبيل الاولوية بان يكون الاقتضاء
اولى بالنظر اليه بل يكون عدم الطرف المرجوح الى قوله فيجوز ان يزول لكان مقتضى ذات الممكن

ال

ان المفروض اقتضاء ذات الممكن اولوية تلك الاولوية الى حيث ينقطع الاعتبار فيجوز زوال ذلك
الطرف بالنظر الى الذات جوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية كما يكفي في وقوع احد الطرفين يكفي
في وقوع الاولوية اذ لم يثبت بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته ولا استحالة
في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه على سبيل الاولوية وانما يستحيل اذا كان على سبيل
الوجوب واعترض عليه بان قوله لا استحالة في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه
على سبيل الاولوية في حيز المنع لان تخلف المعلول عن العلة على هذا التقدير ايضا لازم بيان ذلك
ان الذات اذا اقتضى وجوب اولوية احد الطرفين كان وجوب اولوية احدهما معلولا لها واذا
اقتضى اولوية احد الطرفين كان اولوية اولوية احدهما معلولا لها ووقوع الطرف الآخر يستلزم
ترجيح اولويته فلم يبق اولوية الطرف الاول واجبا ولا راجحا فاولى فيلزم تخلف معلول الذات وهو
الاولوية المذكورة عنها لكن المعلول الاول لازم للعلة المقتضية له الكافية فيه التي فيها الكلام
في هذا المقام سواء كان المعلول وجوب امر او اولويته او غيرهما فاذا تخلف عنها لزم وجود الملزوم
بدون اللازم هف فيكون وقوع الطرف الآخر محالا فيكون امكان وقوعه ايضا محالا لان
امكان المحال محال اقول هذا المنع غير موجه لان ما ذكره منع كما لا يخفى ومحصله انه يجوز ان
يكون الاولوية اولى بالنظر الى الذات لا واجبا فاولوية هذه الاولوية ايضا كذلك وهلم لا مجال
لما ذكره اصلا اذ على هذا التقدير لا يتحقق الوجوب في شيء من المراتب فلا يصدق ان الذات يقتضي
وجوب اولوية احد الطرفين ولا انه يستلزم اولوية هذه الاولوية بل يكون اولوية هذه الاولوية
اولى بها وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار فلا يلزم جواز تخلف المعلول عن العلة بل جواز تخلف
الراجح جوازا مرجوحا ويدفع ذلك بما ذكرته من ان المرجوحية يستلزم الامتناع وهو يستلزم
وجوب الطرف الراجح واما ذكره فلا يثبت المقدمة الممنوعة فهو من فساد صورته فاسد بحسب مادته
ومن العجب ان هذا اسقط في العبارة التي نقلها بحيث المرجوح لا يفي به دينه ولا يبقى فيه تنبيه
ومع ذلك قد اورد عليه ذلك قوله اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح قيل
لا يلزم من عدم جواز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن ان يكون ذات
الممكن مقتضيا لعدم السبب المذكور لجواز ان يكون السبب المذكور آبيا عن اجتماعه مع ذات
الممكن لا ابيا عن اجتماعه معه ولا يلزم ح عدم امكان ما فرضناه ممكنا اقول اذا حمل الاقتضاء
على الاستلزام كما وقع في كثير من عباراتهم يسقط هذا الايراد فان ما يستلزم ذاته عدم سبب
الطرف المرجوح يكون ذلك الطرف ممتنعا بالنظر اليه سواء كان ذلك الاستلزام لسبب
اباء ذلك السبب عن الاجتماع او لسبب اباء ذات الممكن قوله فيجوز ان يزول الخ قيل

انما يلزم زوال مقتضى الذات ان لو كانت الذات مقتضيا لرجحان احد الطرفين اما اذا كان
احد الطرفين انسب واليق من غير ان يكون علة لرجحانه كما مرت اليه اشارة آنفا فلزومه
محال اقول قد عرفت بان هذا المعنى لا دخل له فى هذا المقام ولا يتعلق غرض بابطاله بل قد
اعترفت هو بان ذلك واقع بلزوم ترجيح احد المتساويين قد اراد وقوع الطرف الراجح
ولا وقوعه ولا يخفى ان امكان وقوعه وعدم وقوعه مع الرجحان وكذا فرض وقوعه
معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى لا يوجب تساويهما على تقدير وقوع الطرف الراجح
بمجرد الرجحان نعم لو كان وقوعه بمجرد الرجحان ايضا لزم تساويهما وهو غير لازم لجواز
ان يكون عدم وقوعه لسبب لا يقال فحينئذ يكون لعدم ذلك السبب مدخل ما فى وقوع الطرف
لئلا يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول وذكرت فى تجريد الغواشى ان كلام الشارح هنا
دل على ان مراده بالتساويين وقوعه فى وقت ولا وقوعه فى الوقت الآخر ولذلك قال وان
اعتبر فى وقوعه امر آخر لم يوجد فى الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد الرجحان ومن البين
انه لو كان وقوعه فى بعض اوقات المرجح دون بعض بمجرد الرجحان مع انه متحقق فى
جميع اوقاته لزم ترجيح احد المتساويين وما توهمه من جواز ان يكون عدم وقوعه لسبب
غير متجه اصلا اذ على هذا التقدير لا يكون وقوعه بمجرد الرجحان وقد فرضناه كذلك فقد تم
ما ذكره الشارح من غير رجوع الى الدليل الاول واعترض بانا لا نسلم انه لو كان وقوع الطرف
المرجوح لسبب لا يكون وقوع الطرف الراجح بمجرد الرجحان ولم لا يجوز ان يكون وقوع
الطرف الراجح بمجرد الرجحان ووقوع الطرف المرجوح بسبب فان ثبت لعدم السبب فى دخل
فى وقوع الطرف الراجح فلم يكن وقوعه بمجرد الرجحان رجع الى الدليل الاول وان لم تثبت
بذلك لم يتم الملازمة وليت شعري بان اى منافاة بين ما ذكره المحشى فى خاتمة هذه
الحاشية من ان الشارح اراد بالمتساويين وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه وبين ما اعترض
عليه من ان المتساويين هو وقوعه فى وقت وعدم وقوعه فى الوقت الآخر اللهم الا اذا كان كذلك
التساويان بما وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه فلا وجه هذا الاستدراك اقول هذا المنع لا يتوجه على
المقدمات المذكورة فى تحرير كلام الشارح اذ حاصل كلامه انه لو كان وقوع الطرف الراجح فى
بعض اوقات المرجح دون بعض بمجرد الرجحان لزم ترجيح احد التساويين كما مر آنفا وان
كان بانضمام امر آخر لزم خلاف المفروض ولا يتجه عليه ما ذكره اصلا لان الرجحان لما كان
متحققا فى جميع الاوقات والمفروض كفايته فى وقوع الطرف الراجح لا يمكن انتفاؤه فى الوقت
الآخر ثم كلامه لا يدل على ان المراد وقوعه فى وقت دون آخر ولذلك نبهنا على المراد

فان

فان اراد ما ذكرناه فالعبارة قاصرة مع اندفاع منعه وان اراد غيره فالمعنى فاسد وعلى التقديرين
نبطل فائدة الاستدراك اذ ح نبطل اندفاع منعه ولا يتوقف صحة الاستدراك على المنافاة بينه وبين
ما ذكرنا بل يكفي عدم دلالة عليه لو سياق قد يفضى الى تغيير ما لا يتوجه على مراد الشارح كما ذكر و
لقائل ان يقول لا فحيل هذا الكلام ضعيف جدا اذ لا يلزم من تجويز وجود احد طرفى الممكن بعدم تجويز
وقوع كل واحد منهما بدليف وكل طرف سبب يناسب له لا يجوز وقوعه بغيره ثم ان القوم لا
يكتفون فى اثبات الصانع بان وجود الممكن محتاج الى مرجح لورود الاعتراض فان ذلك المرجح لم لا يجوز
ان يكون عدميا بل ضموا الى ذلك ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا قال الشيخ فى آلهيات الشفاء
وبالجملة فانما يصير احد الامرين اى الوجود والعدم واجبا له اى الممكن لا لذاته بل اما المعنى الوجودى
فباعلته هى علة وجوده واما المعنى العدمى فبعلة هى عدم العلة للمعنى الوجودى واوردت عليه فى
فى تجريد الغواشى ان هذا لا ينفع له فى هذا المقام اذ المفروض ان الوجود راجح بالنظر الى ذات الممكن
فلا حاجة الى المؤثر وما ذكره الشيخ هو ان ما يجب به الوجود يجب ان يكون موجودا ومن البين ان
ذلك لا يدفع ما ذكره الشارح وقيل فيه بحث والباقى ح اما اولا فلان المفروض ان يكون الامر الخارجى
عن ذات الممكن الذى يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب العدم ويوجد الممكن من غير حاجة الى
مؤثر لا ما ذكره واما البحث فلان المحشى منع استلزام ذلك الجواز لهذا الجواز واستدعى الشيخ من ان مرجح
الوجود يجب ان يكون موجودا فلا يجوز ان يكون بسبب العدم مع الاولوية علة له اما الباقى فمنه
لا من فان ما ذكره الشارح هو ان يكون الطرف الراجح بالنسبة الى الذات هو الوجود وينضم اليه
عدم سبب طرف العدم فيتحقق الوجود بدون ان يصير وقوعه واجبا وما ذكره الشيخ هو ان سبب
وجوب الوجود يجب ان يكون موجودا وغيرك انما يتم بعد ان يثبت ان الرجحان ما لم ينته الى حد الوجوب
لا يكفى فى وجوب الماهية ونحن فى هذا المقام بصدد اثبات ذلك فلا ينفع ما ذكره الشيخ فيما نحن فيه واما
البحث فاحفظ لان الشارح ما ادعى استلزام ذلك الجواز لهذا الجواز كيف وليس منصبه الدعوى ولا
عبارته مشعرة بها اصلا مصاحبة بالاسناد حيث قال فلم لا يجوز فكلامه منع ومقابلة بالمنع غير موجه و
السند المذكور عن الشيخ لا يجرى كما عرفت فلا منع للمحشى موجبه ولا السند صالح فالاولى ان يجاب الى نقل
عن بعض الفضلاء انه قال هل سمعت عاقلا يقول ان الممتنع لذاته يجب ان يقع بالنظر الى ذات الممكن وعدم الامكان
متناع بالنظر الى الغير وكان هذا العاقل لم يسمع ان الامكان بالغير غير متحقق وان اراد بجواز الوقوع بالنظر
اليه على معنى ان لا يكون ذلك الامتناع مستندا اليه فلا يلزم من جواز وقوع السبب بالنظر الى ذات الممكن الخارج
تلك الاولوية اصلا حتى يلزم امكان زوال الاولوية الناشئة عن الذات اذ زوال تلك الاولوية موقوف على وقوع
اولوية الطرف الآخر الحاصل من العلة فاذا لم تكن اولوية الطرف الآخر لم يلزم امكان زوال تلك الاولوية

الا توقف على الآخر الحاصل من العلة فاذا لم يكن اولوية الطرف الآخر لم يلزم امكان زوال تلك الاولوية الا توقف على
وقوع هذا الاولوية الحاصلة من العلة هكذا نقل ولم يعترض عليه فرقا لعادته المستمرة **قوله** ان اعدام المعلولات
الخ قيل لا يلزم من استناد اعدام المعلولات الى اعدام عللها ان يكون سبب العدم عدما لان ارتفاع المانع
قد عد من تمم اسباب الوجود فاذا فرض عدم علة الوجود بوجود المانع كان سبب العدم وجودا علة عدم
المعلول في عدم المانع وهو ليس وجودا وان كان مستلزما له بل علة عدم المعلول عدم العلة التامة وليس لخصوص
عدم هذا الجزء منها دخل فيها كما سبق تفصيله فلا يلزم النسبة قلت عليه في الحواشي اللازم من عدم الانتهاء الى
الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في اوقات المرجح دون بعض اخر الى مرجح تام وهكذا كما فرضنا
وقوعه في جزء من اجزاء وقت المرجح دون جزء آخر يريد مرجح ومن البين انه لا يجتمع التقادير باسرها في الواقع حتى يلزم
اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع وذلك ظاهر ولو سلم فنجوز ان تكون المرجحات امورا عدمية ولئن سلم
فبطلانه محال لو كانت غير مترتبة بل انما يلزم توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية التي لا يتوقف بعض اجزائها على
فالاولى ترك ذكر التسلسل في المقصود بدونه والحاصل انه لو كفى الاولوية الخارجية لامكن وقوعه تارة وعدمه
اخرى ولو امكن ذلك لزم اما ترجح احد المتساويين او عدم كفاية ما فرض كافيا وكلاهما محالان فكذا المقام الاولى
وهو الكفاية واذا لم يكف الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وقد سبق عليه المنع الذي ذكرناه وهو انه لا يلزم
ان الزمان يمكن وقوعه تارة وعدمه اخرى كما بين في موضعه واعترض عليه بوجوه منها ان المحوج الى
المرجح الثاني ليس وقوعه في بعض اوقات وجود المرجح الاول دون بعض حتى لو لم يفرض ذلك لم يكن محتاجا
اليه ولا وقوعه بالفعل في بعض اوقاته دون البعض حتى لو وقع في جميع اوقاته لم يحتج اليه بل المحوج الى المرجح
الثاني عدم وقوعه مع المرجح الاول مع امكان عدم وقوعه وهكذا حكم سائر المرجحات فانه يستلزم وقوعه و
وقوع جميع هذه المرجحات الغير المتناهية فرضا ومنها انه لا يلزم من عدم توقف بعض هذه المرجحات على بعض آخر
عدم ترتبها اذ الترتب ليس منحصرا في التوقف ووجه الترتب منها ان المرجح الثاني مرجح لوقوع الطرف الاولى
مع المرجح الاول والثالث مرجح لوقوعه مع المرجح الثاني وهكذا **قوله** هكذا دائما الكلام المنتهى وعدوحوها
ولم يذكرا لا وجهين مع وجود نظائرها كثيرا ثم لا يخفى سقوط الوجهين اما الاول فظاهر اذ المرجح لا وجوده على تقدير
تحققه في جميع اوقات المرجح المفروض وحل الكلام الا في انه لم لا يجوز ان يتحقق الممكن لمرجح لا ينتهي الى حد الوجوب
مع بقاء امكانه فما ذكره بالحقيقة مصادرة على المطلع انه يلزم ان فرض وقوعه في اوقات المرجح وعدمه في بعض
آخر كما اعتبر في اصل الدليل دليل هذا لا يحتاج الى تبيين واما الثاني فلان كل مرجح يرجح وقوع الطرف الراجح
مع جميع المرجحات من غير اختصاص احدها بالاول والآخر بالثاني كيف وعلى هذا الفرض جميع المرجحات مجتمعة في
وقت واحد فكل منها مرجح لوقوعه مع كل من المرجحات المفروضة في ذلك الوقت من غير ترتيب بينها **قوله** بالجملة
وجوب آخر الخ قيل فان قلت قد سبق انه لا يتصور تعدد امكان الوجود بالقياس الى ذات واحدة وجوز تعدد الوجوب

بالقياس

بالقياس الى الممكن حيث قسم الوجوب الى السابق في اللاحق فما الفرق بينهما قلت كما انه لا يجوز تعدد امكان الوجود
بالقياس الى شيء واحد لا يجوز تعدد وجوب الوجود بالقياس اليه وتجويز الوجوبين للممكن بناء على
انهما ليسا بالقياس الى شيء واحد بالحقيقة اذ الواجب بالوجود السابق هو الممكن لا بشرط اتصافه بالمحمول
و بالوجود اللاحق بشرط اتصافه به على قياس ما ذكره في المشروط بشرط الوصف ولهذا اذا اخذ الموضوع
الفعلية مطلقا غير مقيد بالشرط المذكور ارتفع الوجوب اللاحق وكان قول المص وجوب الفعليات ينافي
جواز العدم اشارة الى هذا المعنى قلت عليه في تجريد الحواشي **قوله** بتجويز الوجوبين للممكن الخ غير لازم
لجواز ان يكون الموضوع في الوجوب بشرط المحمول هو الممكن ويكون القيد شرطا للوجوب كما هو الظاهر
كيف ولو كان الامر على ما ذكره لم يكن معروض الوجوب والامكان واحدا وهو خلاف ما صرح به المص
بقوله وبالجملة وجوب آخر واعترض عليه انه ان اراد ان يكون القيد شرطا لوجوب الممكن ان الوجوب
يعرض للممكن المقيد يرجع ذلك الى ما ذكره المحشي من ان الواجب بالوجوب اللاحق هو الممكن بشرط اتصافه
بالمحمول وان اراد به انه يعرض لذات الممكن وحده في زمان من الازمنة مثلا ذات الانسان وحده لا
يجب له الكتابة اصلا في زمان الكتابة ولا في زمان عدمها ما لم يتصف ذات الانسان بقيد لا يجب له
الكتابة فلو كان معنى الوجوب اللاحق وهذا لم يكن لازما للفعلية وهو خلف وان اراد به معنى آخر فلا بد
من بيانه ليتبين حاله ثم معروض الامكان والوجوب بشرط المحمول واحد بالذات لا يجب التعدد والحيثيات
وهذا القدر يكفي في الحكم بان الممكن بالجملة وجوب كما ان وحدة ذات الاب والابن يكفي في الحكم بل ان الابن
بالجملة ابن ولا ينافي ذلك كون عروض الابوة لها من حيثية اخرى **قوله** لا يشتبه على احد المراد من هذه العبارة
فانه مصرح بان القيد ماخوذ في الوجوب لا في الموضوع فيكون الممكن محكوما عليه بالوجوب المشروط بالوجود
كما في المشروطة بشرط الوصف فان معنى قولك كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا ان كل كاتب متحرك
الاصابع بالظاهر المشروطة باتصافه بالكتابة فجهة القضية فيها ايضا مقيدة بشرط الوصف كما ان الجهة
في المشروطة بالمعنى الاخر هي الضرورة في زمان الوصف فالموضوع ذات الممكن من غير قيد انما هو في الوجوب
الذي هو جهة القضية وذلك ظاهر وما اعتذر به في الحكم بان الممكن بالجملة وجوب آخر هي الوحدة با
بالذات مع تغاير الاعتبار غير مسموع اذ لو يكفي ذلك يصح ان يقال ويلحق الواجب بالنظر امتناع بالغير فلا يخفى
بشاعته قوله يكون قوله وليس وجوب الفعليات يلزم ماهية الممكن تكرارا غير مسلم وانما يلزم لو فسر قول
المص ووجوب الفعليات ينافي جواز العدم وقوله ليس يلازم بما فسره الشارح اما اذا فسر الاول بما اشرنا
اليه في الحاشية السابقة والثاني بان جواز العدم ليس لازما لكل فعلية فلا تكرار اصلا وتفصيل ذلك ان
وجوب الفعليات يكون باتصاف الموضوع بالمحمول فاذا نسب المحمول الى الموضوع مجردا عن الشرط
المذكور ارتفع الوجوب اللهم الا اذا كانت الفعلية في مادة الذاتية فانه لا يرتفع الوجوب لا لان الفعلية تقتضي

موضوعه ح

قبله ح

ذلك بل لخصوصية المادة فتقارن وجوب الفعلية جواز عدم الوجوب بالقياس الى الذات مجردا عن
هذا الشرط المذكور ح لا اشعار لكلامه بان المراد بالوجوب وجوب الوجود لا ما هو اعم ولا حاجة الى
تخصيص البحث بالممكن اذ يندفع بقولنا الواجب لذاته موجود فان مقارنته جواز عدم الوجوب الفعليات
لا يستلزم عدم الوجوب في كل مادة فان قلت معنى قوله ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم
هو ان وجوب كل فعلية يقارنه ذلك لان الجمع المعرف باللام مستغرق بكل فرد قلت لا خلاف في
ان الجمع المعرف باللام لا يجب حمله على الاستغراق انما الخلاف في انه اذا حمل عليه هل المراد كل فرد او كل
جمع من الافراد قال صاحب المطول نعم فرق بين المفرد والجمع في المعرف بلام الجنس بوجه آخر وهو
ان المفرد صالح لان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه الى الواحد منه ثم ذكر الجواز مشعر بان تقارن
عدم الوجوب لا يعم وجوب كل فعل ولولا ذكر لفظ الجواز وقيل مقارنته العدم لانه اخصر واقيد وقوله ليس بلازم
اي جواز العدم ليس لازما للفعليات صريح في عدم عمومه قلت عليه في تجريد الحواشي وان اخذ موضوع
الفعلية مطلقا اذ يمنع الوجوب ثم والسند مار وما توهم من ان قول المص ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم
اشارة الى ذلك ثم ايضا اذ جواز مقارنته العدم لا يدل على ان موضوع الوجوب اللاحق هو المقيد بل موضوعه
كما مر هو ذات الممكن والشرط قيد الوجوب ولما كان وجوبا بالشرط لم ينافي جواز العدم حال انتفاء الشرط
واعترض عليه بانه لا خفاء في ان نسبة الكتابة الى الانسان بشرط الكتابة هي الضرورة او الى الانسان المطلق
وان كان في وقت الكتابة هي الامكان كما ان نسبة تحرك الاصابع الى ذات الكاتب بشرط الكتابة ضرورية
والية في وقت الكتابة امكان ولذلك يصدق كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتب بشرط الوصف ولا يصدق
ما دام الوصف كما حقق في موضعه فلو اخذ موضوع الفعلية مطلقا ولم يقيد بالمحمول لا يمنع الوجوب في كثير من
الفعليات اقول لا خفاء في ان نسبة الكتابة الى الانسان المطلق هي الضرورة بشرط الكتابة كما ان نسبة الامكان
الى الغير بكيفية بالضرورة في وقت التربيع للقمر فالشرط والوقت قيدان للمضى لا للموضوع كما حسبه وقد
سبق ذلك مرارا ولذلك يسميان بالضرورة الحقيقية الضرورة الوقتية لا تغفل ثم قلت في تجريد الحواشي على
قوله والا لترك ذكر الجواز الخ كيف يترك الجواز ويقال وجوب الفعليات تقارنه العدم اي بعدم الوجوب
كما فسره المحشي ومن البين ان الوجوب لا يقارن ان عدم الوجوب ضرورة ان الشيء لا يقارن عدم نقيضه
واعترض عليه بان الوجوب المذكور بالقياس الى الذات بشرط التقييد بالمحمول وعدم الوجوب بالقياس
الى الذات بدون الشرط ولا تنافي بينهما اذ المنسوب اليه بالحقيقة مختلف كما لا يخفى فلا نم امتناع اقترانهما
وانما يكونان ممتنعي الاقتران لو كانا بالقياس الى شيء واحد اقول لا يخفى ان العبارة لا يدل على ما ذكره
اصلا بل ظاهر العبارة ان وجوبها يقارن جواز عدم الماهية او جواز عدم ذلك الوجوب لا عدم الوجوب
بمعنى آخر فلو ترك ذكر الجواز كان المعنى ان الوجوب يقارن عدم نفسه ذلك الوجوب او عدم

الماهية وكلاهما باطل اذ لا يتساق الذهن من هذه العبارة الى عدم الوجوب بالقياس الى شيء آخر كما اعتبر
ثم قد عرفت ان المنسوب اليه مختلف كيف ولو كان الامر كما ذكره لم يكن الضرورة الوصفية والوقتية
قسيمي الضرورة الذاتية لان الانسان اذا اخذ مع وصف الكتابة كان تحرك الاصابع ضروريا بالذات
الموضوع لان الكتاب او التقييد بهما جزء الفعليين ولا شك ان وصف تحرك الاصابع ضروري بالنظر الى
الانسان الكاتب نظرا الى ذاته المعتبر مع القيد كما ان وصف الضحك بالقوة ضروري بالنظر الى ذات الحيوان
الناطق وليس ذلك من الضرورة الوصفية في شيء وقس عليه حال الضرورة الوقتية قوله لان المص
سيبطله قلت في الحواشي ما سيبطله المص هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه ابطال الامكان
الاستعدادي بدون المادة فلا يتم الاستدلال على ان ليس هذا القيد للحصر اذ ربما يكون الحوادث
عند المص كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد ربما يكون تحققه الاستعداد عنده مخصوصا
ببعض الحوادث وهو المركبات ثم ان الحصر على مذهب الحكماء اذ النفس مادي بالمعنى المراد منهما او
ليس بمركب وهو قيل لم يرد الحصر بثبوت الاستعداد في البسائط كالنفوس والبسائط العنصرية فالاعراض كان
اولى والغرض ذكره ان حصر المادي في المركب غير تام اذ الحادث البسيط كعرض او صورة له مادي وليس
مركبا وبعض ما ذكرته كما لا يخفى قوله وقد يخص الغير بالعدم ويسمى زمانيا قيل هذا مشعر بان الفرق
بين تعريف الذاتي وتعريف الزماني انما يكون تخصيص الغير وتعميمه وليس منحصرا فيه بل ينبغي ان
يحمل السبق في الصورة الاولى على السبق بالذات وفي الثانية على السبق بالزمان كما يظهر بادنى تأمل
وح لا نم قوله فان ما ليس مسبوقا بالعدم فان ثبوت الذاتيات لكونها غير معلل بعلة كما بين في
موضعه لا يكون مسبوقا بالغير سبقا ذاتيا وقد يكون مسبوقا بالعدم قلت عليه في تجريد الحواشي ان
ما ذكره في السند مناف لما قرره من ان الوجود متقدم على فعلية الذات اذ ح يكون مسبوقا بالوجود
المتأخر عن الفاعل فيكون مسبوقا بالغير وايضا يرد الاشكال الذي اورد على كلامي في الحواشي في بحث
التشكيك وهو ان ثبوت بعض الذاتيات كالجسم للانسان في تعالى للسافل معلل بثبوت المتوسط كثبوت الجسم للانسان
بتوسط الحيوان فيكون مسبوقا بالغير ايضا واعترض بان المنافاة بينهما اذ غاية ما لزم من تقدم
الوجود على فعلية الذاتيات ان يكون علة لفعليتها ولا يلزم من ذلك ان يكون علة لثبوتها لذي الذات
فان الانسان مثلا في حد ذاته انسان لا بواسطة امر من الامور حتى لو انتفى هذا الامر لم يكن الانسان
انسانا ويكفي في السند كون بعض الذاتيات غير معلل بعلة ولا يقدح في ذلك كون بعض آخر منها
يكون ثبوت العالي للسافل بواسطة المتوسط اقول اذا اراد بفعلية الماهية بثبوتها لما هي ذاتية له
فقد عرفت حاله واذا اراد ثبوتها في نفسها كان القول بان وجود الماهية متقدم على فعلية الذاتيات
قولا بان وجودها متقدم على وجود ذاتياتها كجنسها وفصلها فيكون وجود الانسان متقدما على وجود

للحيوان ووجود الناطق ووجود الانسان متأخر عن علته وقد تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء
فرع على ثبوت المثبت والمثبت له معا فيكون ثبوت كل منهما من الحيوان والناطق مسبوقا بوجوده و[بوجود]
الانسان معا فيكون مسبوقا بغيره وان اراد تعقلية الذاتيات معنى آخر غير ثبوتها في نفسها وعند ثبوتها
لا هي ذاتية لها فلا بد من بيانه فانه مما ينساق اليه ذهن [ذاهن] فلعله من خصايصه ثم قوله الانسان مثلا في
حد ذاته انسان ان اراد به انه ما دام موجود انسان فمسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون مسبوقا بغيره بل
هو مسبوق بالعلة الموجدة وان اراد انه في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده انسان فهو غير مسلم
فان الانسان على تقدير عدمه ليس انسانا ولا شيئا من الاشياء فان الضرورة الازلية هي الضرورة المطلقة
الغير المقيد تقيدا اصلا منحصر في الواجب وصفاته وما سوى ذلك فهو الضرورة بشرط والمطلقون يسمى
القضية الموجهة بالضرورة الاولى ضرورية مطلقة بحسب الاصطلاح وان كانت في الحقيقة مقيدة بالوجود
نظرا الى انها غير مقيدة بوقت آخر ولا بوصف آخر سوى الوجود وقد يشتبه احدهما بالاخرى على بعض
الناظرين فيصير منشأ لامثال هذه الشبهات ومن العجب انه قد وقع في كلام هذا القائل ان العقل يحكم بانه
وجد فصار انسانا فلو وقد اورد عليه فيما سبق ان هذا انما يحكم العقل بفساده فاجاب لما عرفت
حاله سابقا ثم انكر تقدم الوجود على كون الانسان انسانا مع قرب العهد بوضع هذا الكلام ثم ذكرت
في تجريد الحواشي ان حاصل السؤال المقدر بلا ثبات ان العدم والحدوث يختصان في الاصطلاح بوجود
الشيء في نفسه وحيث يكون وجود السواد في الجسم متصفا بالحدوث بحسب الاصطلاح فلا يلزم اختلال قوله
والحدوث الزماني اخص من الذاتي لان الحدوث بحسب هذا الاصطلاح لا يشمل وجود السواد في الجسم
فقوله وجود الشيء لغيره يوصف بالحدوث الزماني قطعا ان اراد انه يوصف به بحسب المعنى اللغوي فلا
ينفعه وان اراد انه يوصف به بحسب المعنى الاصطلاحي فهو مصادرة على المطلوب اعترض عليه بانه ليس حاصل
السؤال ذلك كيف ولم يثبت اصطلاح فيه اصلا بل حاصله دعوى اختصاصه في متعارف الناس بذلك
فالجواب نفي هذا الاختصاص **قوله** فعلى اصل الاصطلاح فيه شهادة نفي شهيد يكذبه صراحتهم فانهم خصوهما
بالامور الموجودة ولم يطلقوهما على الحال على تقدير تحققها ولا على الامور الثابتة في العدم عند من
يثبت اصل الاصطلاح فيه ثم الظاهر من عباراتهم تخصيصهما بالموجود في نفسه اذ هو المتبادر عند اطلاق
الموجود كما لا يخفى وبعد ذلك فما استشهد به من ان حاصل السؤال ليس ما ذكره اذ نقول ليس حاصل
السؤال ما ذكره كيف ولم يثبت الاختصاص في عارف الناس بل حاصل السؤال ما ذكرنا فما ذكره
معارض بمثله **قوله** ولا عكس فان الاب متقدما الى ابنه الخ ذكرت في الحواشي انه اذا اخذ الاب من حيث
الاضافة الى ابنه ما دة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الاضافي فليكن القديم الزماني من حيث
عدم قياسه ما دة افتراق القديم الزماني عن الاضافي فيجعل النسبة المذكورة بين القديمين ايضا وبينهما

النسبة

النسبة بالعموم من وجه والاولى ترك هذا التكلف وجعل النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق
فان كل حادث اضافي حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم الزماني **اقول** هكذا لم
يرد الاعتراض عليه على خلاف عادته **قوله** فان الاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي و
ليس حادثا اضافيا قيل ان اراد انه من هذه الحيثية ليس حادثا اضافيا بالقياس الى ابنه فمسلم لكن
لا يلزم من ذلك ان يكون من افراد الحادث الاضافي لاحتمال ان يكون حادثا اضافيا بالقياس الى
الشيء آخر كما بينه وهذا يكفي كونه حادثا اضافيا فلم يتحقق الحادث الزماني بدون الحادث الاضافي
وان اراد انه ما خوذ مع هذه الحيثية ليس حادثا اضافيا اصلا فهو ممنوع **اقول** هذا قريب
الاستنباط عما ذكرته ولكن الترديد الذي ذكره لا يخلو عن بعد اذ الظاهر ان مقصوده ان
من هذه الحيثية حادثا اضافيا والمعنى السلب بتقديم الحيثية على نحو ما يتحقق في ان ليس الماهية
من حيث هي واحدا ولا كثيرا اذ الاب اذا اخذ مقيسا الى ابنه وقصر العقل النظر اليه مع هذه الاضافة
حكم عليه بسلب الحدوث الاضافي بتقديم الحيثية وح يتوجه على ما ذكرته سابقا ولا يتجه عليه ما ذكره قائل
قوله هي العلة الفاعلية وحدها قال بعض الفضلاء لنا فيه بحث وهو انهم صرحوا بان كل ممكن محفوف
بوجوبين سابق ولاحق وارادوا بسبق الوجوب السبق الذاتي الذي هو سبق المحتاج اليه على
المحتاج فهذا التصريح منهم بان الوجوب من جملة اجزاء العلة التامة فكل علة تامة يكون مركبة من
الفاعل والوجوب فالحكم منهم بان العلة التامة يجوز ان يكون هي العلة الفاعلية وحدها مناقض
لهذا التصريح والاعتراف واعترض عليه بان فيه بحثا مسبوقا بتمهيد مقدمة هي ان الممكن قبل تأثير
العلة فيه لا شيء محض لا تعين له اصلا فلا يكون واجبا ولا موجودا ولا الفا مكاف واذا اثر العلة
فيه صار عين الواجب والوجود والالف لا بان يفيد عنها امور ثلثة بل بان يفيد عنها امر
واحد ينفصله العقل الى هذه الثلثة وغيرها ويحكم بتقديم بعضها على بعض فيقول ما لم يجب الشيء
لم يصر موجودا وما لم يصر موجودا لم يصر ما لم يكن الفا الى غير ذلك فهذا لامر المنفصل الى هذه الا[مور]
اثر علة الممكن وليس هو ولا شيء من تفاصيله علة له وان جاز ان يكون بعض هذه التفاصيل
علة لبعض آخر منها اذا تمهد هذا فاعلم ان الوجوب بمعنى الواجب يتقدم على وجود الممكن
لكن ليس علة للممكن بل هو مرتبة المعلول لما عرفت في المقدمة وان الوجوب بالمعنى المتبادر
امر اعتباري كالوجود والامكان لا يعرض للممكن وان صار واجبا بالغير لا قبل الوجود
ولا بعده فاذن لا يكون الوجوب علة للممكن ويجوز ان يكون علة في بعض الصور
هي الفاعل وحده ثم ما صرحوا به هو ان وجود الممكن محفوف بوجوبين فان الممكن يجب
فيصير موجودا واذا اخذ بشرط الوجود يصير واجب الوجود وغاية ما لزم من ذلك ان يكون

واجبة سابقا موجودية وعلة له وهما مرتبتان من مراتب المعلول لانه سابق على الممكن
الذى هو المعلول وعلة له فانه معلول لعلة الممكن ومرتبة من مراتبه متقدما على مرتبة اخرى
منها كما عرفت **اقول** هذا الكلام مختل لغير مدخول من وجوه الاول ان الامر المنفصل الى الامور
الثلثة ان كان ذات الممكن كان ذلك قولا بان الاثر الصادر عن العلة هو الذات كما هو مذهب
الاشراقيين وذلك القائل لا يقول به ثم ذات الممكن كيف ينحل الى هذه الامور مع انها عوارض
لها وان كان هو محل الذات والواجب والوجود باسرها حتى يكون تلك الامور الثلثة
تناصيل لذلك المحل فلا يكون الصادر عن العلة الاولى امرا واحدا فيكون الواحد من جميع الجهات
مصدرا لكثرة هف ولذلك ذهب المشاؤن الى ان المعلول الاول هو الوجود دون الماهية
بل تحاشوا عن القول بان صفات العقل الاول كعلمه صادر عن المبتدا حتى يكون الصادر
منه واحدا فان صح ما ذكره كان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يصدر عن العلة الاولى
امر مجمل منفصل الى هذه الكثيرات بحيث يكون الكثرة فى القابل لا فى الصادر عنه وان كان
اشياء اخر موصوفات الممكن لم يصح تفصله الى هذه الامور مع ان النقل الكلام اليه و
نقول اجاز صدور امر منفصل الى الكثير من المبتدا الاول فلم لا يجوز مثل ذلك فى سائر
الكثرات الخ الى قوله الوجوب بمعنى الواجب متقدم على وجود الممكن ان اراد ان
الوجوب بذلك المعنى متقدم على الوجود بالمعنى الصدورى فقد تعذر عنده اذ هذا
المعنى ليس عارضا للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا بل هو امر مخترع العقل فكيف يتصف
متاخر عن الواجب وان اراد انه متقدم على الوجود بمعنى الموجود كما يشعر به قوله وغاية
ما لزم من ذلك ان يكون واجبة سابقا على موجوديته وعلة له كان تحصل كلامه انه
صار واجبا ثم موجودا ثم الفا فيلزم تاخر ذات الممكن عن المرتبتين فيكون المرتبتان سا بتعين
على ذاته فكيف يكون اوصاف الذات متقدما على الذات خصوصا الصفات التى هى من
المعقولات الثانية التى لا يعقل الا عارضا للغير كما تقرر عندهم وكيف يصح ان يقال صار واجبا
فصار موجودا فصار انسانا فانه الذى صار واجبا وموجودا اما ان يكون انسانا او غيره
وكلاهما خال عن التحصيل مما سبق ثم اذا كان المراتب متقدمة على الذات والممكن هو
الذات يكون تلك الامور سابقة على الممكن وقد اعترف بان المعلول هو الممكن فيكون
جزءا من علة الممكن الثالث ان الممكن الذى هو المعلول ان كان هو الذات من حيث هى
لا من حيث هى موجود بخلاف ما تقرر عنده وتكرر منه وان كان هو الذات مع جميع تلك الحيثيات
كان الصادر الاول كثيرا الرابع انه لو صح ذلك فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو العقل مع

جميع

جميع حيثياته حتى يكون علة وسائر صفاته من مراتبه ان لا فرق بين المراتب المقدمة والمراتب
المتاخرة فى ذلك وقد سبق انهم يتحاشون عن ذلك بل يقولون ان الصادر الاول هو وجود
العقل لا غير ثم لنا فيه بحث وهو ان الوجوب جهة التقضية كما تحقق فيكون القول بتقدم الوجوب على
الوجود قولا بان الممكن صار موجودا وهو كلام خال عن التحصيل فان التقضية الضرورية اخص
من المطلقة فلا يتقدم صدق الضرورية عليها وايضا الوجوب مالك فى الفعلية فكيف يتقدم عليها
لا يقال لما كانت الضرورية اخص من المطلقة كانت متقدمة عليها لان تحقق الخاص متقدم على تحقق
العام لانا نقول بعد الاغماض عما فى الكبرى ان دليل الوجوب الذى يحكمون بتاخره وهو الوجوب
بشرط المحمول اخص ايضا من المطلقة ايضا فيلزم على هذا التقدير ان يكون تابعا ايضا هذا خلف
بل الوجوب بهذا المعنى هو اثر الفاعل بالحقيقة فان العلة يوجب كون المعلول موجودا بالضرورة
فالوجود الواجب هو المعلول بالحقيقة بناء على ان اثر العلة هو الوجود دون الذات كما هو المشهور
فان قلت العقل يحكم بان الممكن ما لم يجب صدوره عن العلة لم يوجد وكما يحكم بهذه الملازمة يحكم بتقدم
وجوب صدوره عنها على وجوده وهذا المعنى هو المراد بالوجوب السابق على الوجود قلت هذا المعنى
راجع الى كون العلة تامة فى اقتضاء المعلول وكون العلة تامة ليس جزءا من العلة التامة والا لم ينحصر اجزاء
العلة التامة ضرورة انه اذا افرض ان العلة مع هذا الوصف علة تامة يكون كون هذا المجموع علة تامة
جزءا آخر من العلة التامة فيحصل مجموع آخر ثم يكون كون هذا المجموع علة تامة جزءا آخر فيحصل مجموع
آخر فيكون كون هذا المجموع علة تامة جزءا آخر فيحصل مجموع ثان وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت ء ثم
اذا كان الوجوب اثر الفاعل كما ذكرت ومعلوم ان الوجود ايضا اثره فيلزم كون الواحد مصدرا لكثرة
وكذا الكلام فى سائر الصفات الاعتبارية التى يلزم الوجود كما تبين وكونه مصدرا للمعلول الى غير ذلك
فان جميعها اثر الفاعل فيلزم التكثر فى المعلول الاول وهذا ينافى ما نقل آنفا من تحاشيهم عن القول
بالكثرة فيه قلت الفاعل علة لوجود الواجب كما اشرنا اليه وهو واحد لا تكثر فيه انما التكثر فى العبارة كما
ان واجب الوجود لذاته امر واحد بسيط والتركيب فى العبارة واما التعليق فان اريد به مفهوم اللفظ
اريد مفهوم اللفظ وهو امتياز عن غيره فهو معلول للذات وان اريد به مبدأ هذا المعنى فهو
الوجود الخاص بالمعلول كما ستحققه والتعليل يجب المغنى اما متاخر عن الوجود او هو عينه و
اما كونه مصدرا للمعلوله ونظائره ككونه معلولا لعلة فهى معلولة لذاته الموجودة مع اشتراك غيرها اعنى
العلة والمعلول على انه يمكن ان يقال ان البرهان انما يدل على ان الواحد لا يصدر عنه الكثرة المتباينة
فى الوجود الخارجى كشخصين موجودين فى الخارج واما الكثرة الاعتبارية فلا يحتنبض عن صدورها
عن الواحد الا يرى ان العقل الاول الصادر عن الواحد من جميع الجهات جوهر وعقل اول فيصدق

انه قد صدر عن الواحد شيآن بحسب الاعتبار احدهما الجوهر والثاني العقل الاول اعني نوعه ومع

لا حاجة الى الحاشي الذي نقل آنفا ولا يقال مجال لدفع الايراد الاول عن المحشي لان مدار كلامه على الاجمال

والتفصيل ومع ذلك لا يدفع الاشكال كما سبق ومدار ما ذكرنا على عدم تناول البرهان لمثل هذه الكثرة وكم

بينهما فقد لاح من هذا التفصيل ان الوجود والوجوب سواء اخذ بالمعنى المتبادر او بمعنى الوجود ولو ازمه

معلول للفاعل لا جزء منه ولا شك لك ان هذا على الطريقة المشهورة وهو ان اثر الفاعل هو الوجود واما

على ما هو التحقيق كما فصلنا في بعض رسائل اذا الاثر الاول الصادر عن الفاعل هو الذات والوجود و

الوجوب وامثالهما امور منتزعة منها لازمة لها ولا توهم انه حينئذ يلزم تقدم الذات عليهما بالوجود فان

التقدم هو الامر المصحح للفاء التفريعية ولا معنى لان يقال وجد الانسان فوجد ولا لقولك صار الانسان

انسانا فوجد بل هو مرتبة الوجود انسان ومرتبة الانسان موجود من غير تقدم وتأخر اما تقدم الوجود

فلما مر مرارا واما تقدم الذات فلانه ليس للذات مرتبة سابقة على الوجود اى على صحة انتزاعه فالانسان

مثلا حيث هو موجود وحيث هو موجود فهو انسان بل الوجود نفس فعلية الماهية اذ لا فرق بين قولك

السواد بالفعل والسواد موجود فلا يتصور تقدمها على معلولها قبل فعليتها قوله لان مجموع الاجزاء

المادية والصورية غير الماهية فلان اراد ان مجموعهما مأخوذين معا غير الماهية فمسلم لكن مجموعهما

مأخوذا بهذا الوجه ليس من اجزاء العلة التامة فلا بأس بعدم تقدمه وان اراد ان كل منهما مجموعهما

مأخوذا فردا فردا غير الماهية فمم اذ من الظاهر انهما مأخوذين بهذا الوجه نسبا عين الماهية بل جزآن

من اجزاء العلة التامة ومتقدمان على الماهية والفرق بين الاعتبارين نظيره في مثل قولك كل القوم

يحملون هذا الحجر معا وبعضهم لا معا بل فردا فردا فان السعة وان كانت متعلقة بكل القوم

في الصورتين لا يصدق اذا اخذ القوم معا ويصدق اذا اخذوا لا معا كان مجموعهما جميعا فاذن

فرق بين المجموع المأخوذ معا والمجموع المأخوذ لا معا ولما كان مجموع المادة والصورة علة للماهية لا معا كان

مجموعهما متقدما كذلك فالعلة التامة مطلقا متقدم على المعلول بالوجه الذي هو علة بذلك الوجه قد

دام في هذا الايراد قول ما ذكرته في رسالة اثبات الصانع وغيرها في النقض عن هذا الاشكال المشهور

لكن يرد على خصوصيته تقريبى ما يرد على تقديرى فان حاصل ما ذكره ان الحكم على المجموع قد

يكون بما يصدق على كل واحد منه ولا يقدح على المجموع وقد يكون بما يصدق على المجموع وانت خبير

بان المحكوم عليه في الصورة الاولى هو الكل الافرادي وفي الصورة الثانية هو الكل المجموعي

ولفظ الكل مشترك بين المعنيين فليس المحكوم عليه في الصورتين واحدا بحسب المعنى كما يشعر به

كلامه ثم ما ذكره من ان مجموع المادة والصورة مأخوذين معا ليس من اجزاء العلة التامة منظور

فيه لان المأخوذ بهذا الوجه اما ان يكون العلة التامة او جزءا منها او خارجا عنها هو سبيل الى الاول والثالث

فتبين ان الثاني ايضا باطل اما بطلان الاول فظاهر واما بطلان الثالث فلان خروج الكل عن شيء بدون خروج جزء من

اجزائه عنه محال بديهة او دخول جزء من المجموع في الشيء يستلزم اما كون المجموع عين او جزءا له

لانه لو لم يكن لهذا الشيء جزء آخر سوى اجزاء المجموع كان المجموع جميع اجزاء ذلك الشيء فيكون عينه

وان كان له جزء آخر يكون المجموع جزء ذلك الشيء لدخول ذلك الجزء الآخر في قوام الشيء فلا بد من النقض

عن ذلك ليتم الكلام ولعله يتم هو على ذلك فهذان يتجهان على ما ذكره في الجديد في دفع الاشكال

ما ذكرنا من ان مجموع المادة والصورة له اعتباران احدهما ان يعتبرا من حيث الكثرة وهما بهذا الاعتبار

جزآن من العلة التامة ومتقدمان عليها وان يعتبرا من حيث الوحدة وهما بهذا الاعتبار عين المعلول

وليس جزءا من العلة بهذا الاعتبار ولا نختار بانهما بهذا الاعتبار خارج عن العلة التامة ونمنع استحالة

خروج الكل بدون خروج جزء من اجزائه قوله لانه لم يكن لهذا الشيء جزء آخر الخ قلنا المختار ان له جزءا آخر

قوله يكون المجموع جزء ذلك الشيء لدخول الجزء الآخر قلنا ان اردت انه يكون باعتبار التعدد جزءا

فمسلم وهو بهذا الاعتبار ليس عين المعلول فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه والحاصل ان دخول كل جزء

من المجموع في الشيء على تقدير ان يكون لذلك الشيء جزء انما يستلزم كون ذلك المجموع جزءا من الشيء

باعتبار ما ولا يستلزم كونه جزءا منه بجميع الاعتبارات فيجوز ان يكون جزءا منه باعتبار وخارجا عنه

باعتبار آخر وخروج الكل بدون خروج جزء من اجزائه انما يستحيل اذا كان الكل خارجا بجميع الاعتبا

اما لو كان خارجا ببعض الاعتبارات كما في ما نحن فيه فاستحالته مم ولا استحالة في ان يكون الشيء متقدما

على الشيء باعتبار وغير متقدم عليه باعتبار آخر ولا استحالة في كونه متقدما عليه باعتبار ومتأخرا عنه

باعتبار آخر كالطبيعة الجنسية فانها متقدمة على النوع باعتبار كونها مادة اى مأخوذة بشرط لا و

هي بشرط شيء عين النوع فيكون بهذا الاعتبار متأخرا عن نفسه باعتبار الاول ثم نبني على هذا الوجه انه

انما يتم في المركب الذي له جزء صوري كالجسم او معتبر فيه الوحدة كالعشرة اذا قيل باعتبار الوحدة فيه او شيء

شيء آخر بمنزلة الجزء الصوري اما في الكثرة الصرفة التي ليس فيها جزء صوري وجزء مادي ولا يعتبر

فيها الوحدة كما في الاعتبار الاول اذا جعل تلك الكثرة معلولا واعتبر علتها التامة التي هي مشتملة على تلك

الاجزاء والفاعل والغاية وغيرهما فلا يتمشى ذلك كما لا يخفى اذ الكثرة بهذا الاعتبار جزء المعلول على ما ذكر

في المحمل وهو عين المعلول ايضا ولا محيص عنه الا بان يقال المجموع بهذا المعنى احاد متفرقة لكل منها

علة تامة فعلة المجموع بهذا المعنى هو الحاصل جميع كل واحد واحد فان لم يكن من تلك الاحاد علة لغيره

من تلك الاحاد يكون مجموع علل الاحاد خارجا عنها وعلة تامة لها وان كان بعض منها معلولا

لبعض يكون ما عدا ذلك المعلول مع علل باقي الاحاد علة تامة لهذا ومن ذلك يقدح قدحا في

البرهان المشهور على اثبات الواجب وهو الدليل الذي مبناه على ان علة جميع الممكنات على

تقديرا لكنه لا يجوز ان يكون نفسه ولا جزؤه فيكون خارجا عنه وهو الواجب ويحتاج الى جزء على
ان الآحاد باى اعتبار اخذ فهو كثير والكثير يتألف من الآحاد فكل واحد منها علة ناقصة فلا يخرج
المعلول او غيره عن اجزاء العلة التامة فتأمل قال بعض الفضلاء ولا يقال كل جزء من اجزاء العلة التامة
علة ناقصة اذا عرفوا العلة الناقصة ببعض ما يتوقف عليه الشئ ولا شك ان كل جزء من اجزاء العلة
التامة علة ناقصة فيلزم ان يتقدم مجموع المادة والصورة الذى هو المعلول على نفسه لان مجموع
المادة والصورة جزء من العلة التامة وكل جزء من العلة التامة علة ناقصة متقدمة بالطبع على
المعلول كما ذكره العلامة الجرجانى لانا نقول لا نم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلة
التامة لان العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه الشئ وكل اجزائه اشياء يتوقف عليها الشئ ولا شك
ان مجموع المادة والصورة ليس من تلك الاشياء اذ لا يصدق عليه مفهوم ما يتوقف عليه الشئ
واعترض عليه بان فيه بحثا اما فى السؤال فلانا نم انه اذا كان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة
يلزم تقدم المعلول على نفسه **قوله** لان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة قلنا ان اراد ان
مجموعهما مأخوذا مع جزء منه فم لما سبق من ان مجموعهما مأخوذا بهذا الوجه نفس المعلول وان اراد مجموعهما
مأخوذا بهذا الوجه عين المعلول فانه بهذا الوجه جزء من العلة التامة وعلة ناقصة للمعلول واما فى
الجواب فلانه اذا كان العلة اربعة اجزاء مثلا كان لا محالة اثنان منها جزء من الاربعة فيكونان جزء
منها لان الجزء اعم من ان يكون واحدا او اكثر فمنع جزئية المادة والصورة غير موجه نعم لو منع انهما
جزء واحد فيتوجه اذا كان الدعوى ذلك **اقول** اما قدحه فى السؤال فقدحه الكلام فيما عليه وما
له واما قدحه فى الجواب فيندفع بان مراده منع كون مجموع المادة والصورة بالوجه الذى هو عين
المعلول جزء فيرول حاصله الى الجواب الذى بسطناه آنفا غاية ما فى الباب انه لم يتعرض للترديد
والكلام على الشق الاخير بناء على ان المورد ادعى ان المادة والصورة جزء من المعلول وعين له
فيلزم تقدم الشئ على نفسه فيتوجه منع الجزئية بناء على انه باعتبار الذى هو عين ليس جزء
كما يتوجه المنع العينية بناء على ذلك ايضا فالترديد ليس محتاجا اليه فى اصل الجواب وان كان
تفصيل المقام يقتضى ذلك ولا قدح فى المنع من حيث انه لم يفصل اذ لا يجب التفصيل على المانع بل
يجب على المعلل التفصيل وابطال الشقوق المحتملة ويكفى فى توجيه المنع وروده على احد التقديرين
على انه يتجه على الجواب الذى ذكره المحشى انه ان كان المراد بالاثنين مجموع الجزءين مأخوذا
على الانفراد فهو ليس اثنين حقيقة بل الاثنان مما مأخوذين مقابل المأخوذ على الانفراد وهو
محض كل واحد واحد ولا يصدق عليه الاثنان وان كان المراد مجموعهما مأخوذا معا فلا نم
انه بهذا المعنى جزء من الامور الاربعة بناء على ان العدد مركب من الوحدات دون الاعداد التى

تحته وفيه نظر يطلع عليه فى تعليقاتنا ثم قال ذلك الفاضل ولو علم مجموع المادة والصورة جزء حقيقة
من العلة التامة فلا نم ان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة بل العلة الناقصة هى البعض
الذى يغاير الشئ فلا يلزم ان يكون كل جزء من اجزاء العلة التامة بعضا كذلك فان مجموع المادة
والصورة جزء من العلة التامة لكنه ليس جزءا مغايرا للمعلول بل هو نفس المعلول والجزء المغاير له
كل واحد من المادة والصورة واعترض عليه بان مجموع المادة والصورة لو كان جزء من العلة التامة
كانت العلة التامة موقوفا عليه ضرورة توقف الكل على اجزائه والمعلول موقوف على العلة
التامة فيكون موقوفا على مجموع المادة والصورة لان الموقوف على الموقوف على الشئ موقوف
على ذلك الشئ فيكون مجموع المادة والصورة ح موقوفا عليه للمعلول ولا يكون علة تامة له فيكون
علة ناقصة على هذا التقدير **اقول** الكلام المنقول منخسف جدا لان المجموع المذكور ان كان موقوفا
عليه لزم توقف الشئ على نفسه بناء على تسليم كونه نفس المعلول فلا يجرى منع كونه علة ناقصة و
ان لم يكن موقوفا عليه لم يكن جزء من العلة التامة جميع ما يتوقف عليه المعلول فلا يكون موقوفا
عليه لم يكن جزءا من العلة التامة قطعا **قوله** واعلم ان هذين المتقدمين الخ قيل لا يعجبنى هذا الكلام
لان المتقدمين المذكورين اذا كانا مشتركين فى التقدم بالذات كانا قسمين منه وح ينبغى ان يعد
التقدم بالذات قسما من التقدم لا ان يعد قسمين منه كما يعد التقدم الرتبة من معانيه لا قسمة بل
يشبه ان تقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه هو التقدم بالطبع وتقدم الفاعل المستجمع لشرائط
المتأثر من حيث انه يفيد وجود الشئ ووجوبه هو التقدم بالذات والعلة حتى يكون للفاعل
المستجمع للشرائط بالقياس الى المعلول تقدم بالطبع من حيث انه محتاج اليه وتقدم بالذات والعلية
من حيث انه يفيد الوجود والناس يشيرون الى تقدم المحتاج بقولهم ما لم يوجد المحتاج اليه لم يوجد ذلك
تقدم لم يوجد المحتاج والى تقدم الموجد بقولهم ما لم يوجد الشئ لم يوجد غيره ومعنى التقدمين فيما
ذكرنا موافق لما ذكره الشيخ فى الفلسفة الاولى بعد ما اخر تحقيق التقدم فى طيقورياس الشفاء
اليها فقال فى المقالة الرابعة منها ان السابق فى باب ما له ليس للتالى فهو للسابق وزيادة ومن
هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس
حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى
الوجود فجعلوا الشئ الذى يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثانى والثانى لا يكون له الا وقد كان
الاول موجودا متقدما على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط وجود الواحد ان يكون الكثرة
موجودة ومن شرط الكثرة ان يكون كل واحد موجودا وليس فى هذا ان الواحد يفيد الكثرة وجوده
بالتركيب او لا يفيد بل انه محتاج اليه حتى يفاد الكثرة وجوده بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول

الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيا ن وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده من نفسه او من شئ ثالث لكن وجود الثانى مع هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذى ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز ان يكون الاول بحيث اذا وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب الوجود هذا الثانى فان الاول يكون متقدما بالوجود وبعضا الثانى وكذا الاشكل الفعل ان يقول لا تحرك المفتاح تحرك زيد يده وان كان يقول لا تحرك المفتاح علمنا ان زيدا تحرك يده فالعقل مع وجود الحركتين معا فى الزمان يفرض احدهما متقدما والاخر متأخرا اذ كانت الحركة الاولى ليس بسبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية وجودها الحركة الاولى هذا كلامه ووجه دلالته على ما ذكرناه ظاهر قلت عليه فى تجريد الحواشى لا نم ان الاشتراك فى التقدم بالذات يستلزم ذلك كيف ولو كان كذلك لزم ان لا يقسم التقدم لان جميع اقسامه مشترك فى مطلق التقدم واعترض عليه بان التقدم مشترك لفظى بين معانى وكل معنى من معانيه احد هذه الاقسام على ما صرح به الشيخ فى الشفاء فلو كان التقدم بالذات احد معانيه ينبغى ان يعد من هذه الاقسام ولا يعد اقسامه من معانيه كما لا يعد اقسام سائر معانيه منها ثم اشتراك التقدم بالذات على التقدمين المذكورين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع اشتراك معنوى ما شراكة التقدم بين الاقسام المذكورة اشتراك لفظى والاشتراك المعنوى على ما بيناه ما نعم من عد اقسامه من معانى التقدم الاشتراك اللفظى فلا يستقيم قياس احدهما على الاخر اقول لا يخفى على من معه ادنى ان ليس الغرض الى بيان لفظ التقدم فان قسمة التقدم الى اقسامه قسمة معنوية لا قسمة لفظية ثم لا يخفى اشتراك الاقسام فى مفهوم المتقدم كما علم من الشفاء وغيره فان التقدم المطلق هو الرجحان فى معنى من المعانى كما دل عليه العبارة المنقولة من الشفاء وقد بسطناه فى الحواشى وذلك مشترك بين جميع اقسام التقدم من تاثير اقسام التقدم بحسب تاثير المعنى الذى فيه التقدم فان ادعى انتفاء القدر المشترك بين تلك الاقسام الى انتفاء وضع التقدم بازاء ذلك القدر المشترك فكلامه ممنوع مع ان الكلام لا دخل له فى المقصود اذ ليست هذه القسمة قسمة لفظية كقسمة العين الى معانيه حتى يرد بان هذا القسم ليس من معانيه فتحقق القدر المشترك كاف فى صحة القسمة ثم الاشتراك المعنوى انما يكون مانعا من عده فى الاقسام لو لم يكن اللفظ موضوعا لتلك الاقسام فانه اذا كان مشتركا لفظيا بين العام والخاص معنيين للفظ فلا بد من عد هما معا فى تقسيم اللفظ الى المعانى ثم قلت على قوله على الفاعل المستجمع للشرائط تقدم بالطبع من حيث انه محتاج اليه وتقدم بالذات والعلية من حيث انه مفيد لوجوده انه كان اعتقد انه اذا قيد المعنيان بالحيثيتين كانا معنيين متقابلين فيصح جعل ما قسمين للتقدم وفيه نظر لان التقدمين متى كانا فى تقدم المحتاج اليه مطلقا بل نفس تقدم

المحتاج

المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اعم من تقدم الفاعل المستجمع من حيث انه يفيد وجود شئ ووجوبه فان ذلك تقدم المحتاج اليه المخصوص من حيث انه محتاج اليه بخصوص فكيف يصح جعل احدهما قسما للاخر فكما لا يجيبه ما ذكره الشيخ كان ينبغى انه لا يجيبه هذا الكلام ولو صح ما ذكره جرى فى التقدم فى الرتبة ايضا بان يقال التقدم من حيث ان الشئ واقع فى المرتبة السابقة قسم من التقدم والتقدم من حيث ان الشئ واقع فى خصوص المرتبة الطبيعية او الوضعية مثلا قسم اخر فيكون اقسام التقدم الرتبى اقساما اخر واعترض عليه اما اولا فلانا لا نم ان تقييد المعنيين بالحيثيتين مستدعى تقابلهما بل المستدعى لتقابلهما هو انهما معنيان مختلفان نقل لفظ التقدم الى احدهما ثم منه الى الاخر كما هو شان غيرهما من معانيه فان لفظ التقدم نقل من التقدم بالزمان الى التقدم بالرتبة الى التقدم بالشرف ومنه الى التقدم بالطبع ومنه الى التقدم بالذات كما يعلم من الشفاء ونسبة الاعتقاد المذكور الى المحشى فرية بلا مرية واما ثانيا فلان قوله تقدم المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اعم من تقدم الفاعل المستجمع للشرائط من حيث انه مفيد وجود الشئ عنه غير م فانهما معنيان متباينان اذ لا يصدق على اعطاء الوجود انه هو الاحتياج اليه ضرورة وقد نقل لفظ التقدم من احدهما الى الاخر كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه نعم هما مشتركان فى المعروض ولا يلزم من ذلك تصادقهما الا يرى ان التقدم بالشرف والتقدم بالعلية كثيرا ما يشتركان فى المعروض فان الفاعل الفعلى لوجود المعلول اشرف منه ولا يلزم من ذلك تصادقهما اقول فى منع كون التقييد بالحيثيتين مستدعى تقابلهما لطيفة لا يخفى وقد عرفت ان كونهما معنيين على تقدير التسليم انما ينفع لو كان هذه القسمة قسمة لفظية وليس كذلك وبيان التباين بين المتقدمين بالمعنى الذى ذكره بانه لا يصدق على اعطاء الوجود انه هو الاحتياج محتمل لانه انما كان يصح لو كان التقدم فى الفاعل المستجمع نفس اعطاء الوجود وفى المحتاج اليه نفس الاحتياج ومن البين انه ليس كذلك بل التقدم معنى مغاير لاعطاء الوجود والاحتياج وهو مدلول الفاء والفرعية كما بين فى موضعه على انك ان مثل هذا جائز فى اقسام الرتبى اذ لا يصدق على كون احد المفهومين جنسا والاخر نوعا انه وقوع كل منهما فى مرتبة ولا على الوقوع فى المرتبة الاخيرة طبعا انه وقوع فى المرتبة الاخيرة وضعا فان تمسك بان اللفظ لم ينقل من احد المعنيين الى الاخر بل لم يوضع لوقوعها بخصوصها اندفع بما ذكرناه من ان ذلك ليس قسمة لفظية على ان التقسيم اللفظى لا ينافى كون بعض الاقسام اعم من بعض فان اللفظ اذا كان مشتركا بين العام والخاص لم يكن بد من ذكر العام والخاص فى اقسامه كما سبق فلا حاجة الى اثبات التباين بين تلك الاقسام على ما التزمه ثم ذكرت فى تجريد الحواشى انه ليس فيما ذكره وما نقله ما يدفع الشبهة التى اوردها لان المتقدمين مشتركان فى معنى هو تقدم المحتاج اليه

على المحتاج فالشبهة وهي انه ينبغي ان يعد القدر المشترك بينهما لانهما باق بحاله ولابد في رفعها من بيان واعترض عليه بانه ان اراد باشتراك المتقدمين في تقدم المحتاج اليه جزء من مفهوم كل منهما ثم اذ لا يعتبر في التقدم بالعلية انه تقدم المحتاج اليه بل هو تقدم معطي الوجود مع قطع النظر عن كونه محتاجا اليه وان اراد انه يصدق على كل منهما انه تقدم المحتاج اليه فمسلم لكن لا يلزم ان يكون هذا المعنى قدرا مشتركا بينهما فان المفهومات الصادقة على اقسام المتقدم كثيرة ولا يلزم من ذلك ان يكون شيء منها قدرا مشتركا بين المتقدمين وانما يكون قدرا مشتركا لو كان هذا المعنى معتبرا في مفهوم كل واحد منها **اقول** فيه انظار الاول ان هذا الجواب مبني على ان القدر المشترك بين المشتركين الشيئين يجب ان يكون ذاتيا لهما وهو تحكم فان المشترك بين الشيئين اعم من الذاتي والعرضي وضم القدر اليه لا يخصصه بالذاتي كما لا يخفى الثاني ان هذا الجواب لو تم لكان كافيا في دفع الشبهة عن اصلها ولا دخل لما نقله عن المستفاد في ذلك كيف وهذه الشبهة آتية على ما نقله من الشفاء ويحتاج في دفعها الى جواب الثالث انه لو صح ما ذكره يجري في اقسام التقدم الطبيعي من تقدم المادة والصورة والغاية مثلا بان يقال تقدم الصورة على الجسم من حيث انه يحصل به وتقدم المادة من حيث انه يحصل فيه وتقدم الغاية من انه لان المعلول ينسب الى كل من العلل بوجه خاص فينسب الى المادة فانه فيه والى الصورة بانه به والى الفاعل بانه منه والى الغاية بانه لاجل غيران يعتبر في كل منهما انه تقدم المحتاج اليه فمسلم لكن لا يلزم ان يكون هذا المعنى قدرا مشتركا بينها وانما يكون قدرا مشتركا لو كان هذا المعنى معتبرا في مفهوم كل واحد من التقدم الطبيعي واقسامه الرابع انه لما ذهب الى ان هذا التقسيم انما هو الى معاني لفظ التقدم فان كان اللفظ موضوعا للامر الاعم والاخص مما يجب ذكرها في الاقسام وان لم يكن موضوعا للكلي مما لم يجب ولا يدخل في ذلك كون الاعم معتبرا في مفهوم الاخص او عارضا له مثلا لو كان لفظ الحيوان موضوعا تارة بازاء الماشي واخرى بازاء معناه المشهور واريد تقسيمه الى معانيه فلابد من ذكر الماشي في اقسام وان لم يكن الماشي جزءا من معناه المشهور وان اردت تحقيق الحال في الفرق بين المتقدمين فارجع الى الحواشي بعد تجريد الغواشي **قوله** والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء وقلت في الحواشي قال اي الشيخ فيه وقسم للتقدم المشهور وذلك هو التقدم بالعلية فان السبب متقدم على المسبب وان كان لا يوجد احدهما الا وقد يوجد الآخر وليس احدهما متقدما بالطبع على الوجه المذكور التقدم بالطبع وان كان قد يقال التقدم بالطبع على التقدم بالعلية وبالذات هذا عبارته وهو ظاهر في جواز اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك لكن لا دلالة له على تخصيص التقدم بالذات على التقدم بالعلة بل الظاهر انه اراد بالتقدم بالذات ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع فان العام اذا قرن بالخاص كان المراد به ما عداه كما

الخاص فيكون معناه قد يحمل التقدم بالطبع على التقدم بالعلية والقسم الآخر من التقدم بالذات فيكون معناه القدر المشترك بينهما ولعل الشارح تبعا للمص في شرح الاشارات حمل قوله وبالذات بيانا لقوله وبالعلية واستفاد اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك من جملة تارة على القسم المشهور واخرى على التقدم بالعلية كما علم من كلام الشيخ وحمل كلامه على انه قد يقال اي يحمل على التقدم بالعلية فيكون معناه القدر المشترك بينه وبين المعنى المشهور وهو كما ترى ثم هذا المنقول يؤيد بعض ما سلف منا نزاع لذي القائل الصادق واعترض عليه اما اولا فلانه ليس في كلام الشيخ هناك اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك المذكور اصلا بل بين هناك معنى مشهور التقدم بالتقدم بالطبع لا يصدق على التقدم بالعلية وقال وتحصيله امر فيه يؤخر الى صناعة اخرى ثم فسر فيها بمعنى اعم من المشهور صادق على التقدم بالعلية من حيث انه محتاج اليه لا من حيث انه تقدم بالعلية ومفيد للوجود وهو ما نقلنا عنه في الحاشية السابقة اعني تقدم نفس المحتاج اليه وليس قدرا مشتركا بينهما لانه ليس معتبرا في التقدم بالعلية ولا في المعنى المشهور بل يصدق على المتقدم بالعلية من وجه آخر كما يصدق عليه المتقدم بالشرف واشار بالوجه المذكور بالطبع آه الى قوله وقد حد بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود كحال الواحد عند الاثنين فانه ان كانت الاثنينية لا محالة موجودة ومن المشهور ان ما يكون كذا فهو متقدم بالطبع وليس في المشهور له شرائط وتحصيل الامر في ذلك فيؤخر الى صناعة اخرى واما ثانيا فلانا لا نم ان الظاهر من عبارة الشيخ انه اراد بالتقدم بالذات ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع وانه لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود فلا يطلق عليه التقدم بالذات اصلا فانه مراد وللتقدم بالعلية ولا اعم منه كما حسبه وكذلك جعل في شرح الاشارات بيانا للتقدم بالعلية **اقول** فيه ابحاث الاول ان التقدم بالعلية يصدق عليه انه تقدم المحتاج اليه فان العلية الفاعلية المستجمعة للشرائط فرد مخصوص من المحتاج اليه معتبر في مفهوم العلية الفاعلية فان العلة مطلقا هو المحتاج اليه فاذا قيد بالفاعل كان المستجمع صار معناه المحتاج اليه المقيد بالفاعلية والاستجماع فيكون هذا التقدم قسما من تقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه لا يقال قد اعتبر في هذا التقدم قيد زائد فهو الفاعل فلا يكون تقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه بل من حيث هو محتاج اليه مخصوص لانا نقول اقسام التقدم الرتبي ايضا يعتبر فيها قيد صار غير معتبرة في مطلق التقدم الرتبي فيلزم ان لا يعد اقسامها في اقسام التقدم فان التقدم بالرتبة العقلية هو تقدم الاقرب الى العقل على الابعد منه فعلى ما ذكره لا يكون تقدمه من حيث انه اقرب الى المبدا مطلقا بل من حيث انه اقرب الى المبدا المخصوص واعتبر مثل ذلك في اقسام التقدم بالشرف الثاني ان نفي كون تقدم المحتاج اليه قدرا مشتركا غير مستقيم لما عرفت من انه ليس في المعنى القدر المشترك ما يخصصه بان يكون معتبرا في مفهوم المشترك على ان الظاهر انه معتبر في مفهوم التقدم بالعلة كما عرفت وانت تعلم انه قد ادعى سابقا ان التقدم بالعلية قسم لتقدم المحتاج اليه فاذا توقف صحة ذكره على كون الثاني غير معتبر في مفهوم الاول كان عليه اثباته لا مجرد كما منع كونه معتبرا فيه بل كلامي عليه في قوة المنع الثالث انما ذكره في صورة سند المنع من ان التقدم بالذات

مرادف للتقدم بالعلية وليس اعم منه مخالف لما ذكره المحققون في كتبهم من غير مستند مما لا يلتفت اليه وقد عرفت
ان ليس المنع وظيفة لانه مدع فعليه اثبات جميع ما يتوقف عليه صحة مدعاه الرابع ان شارات معترف بكون
التقدم بالذات اعم من التقدم بالعلية كما علم من كتبه فلا يتمشى منا كلامه على خلافه **قوله** لان اجزاء الزمان
متساوية في الحقيقة قلت في الحواشي فيه نظر اذ هذا بعينه ينفي ان يكون تقدم بعضها على بعض لذواتها وما سيذكره
الشارح من عدم قوله ولاحتياج الحادث الى مادة ومدة من ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها امر فرض لها
بالفعل بالفرض لكنها بحيث لو فرض الفعل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى
انهما لو وجدا فيه كان احدهما متقدما على الآخر وما ذكره القائل من انه انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في
الخارج ويكون بعضها متصفا بالتقدم بعضها بالآخر لا يجدي نفعا لان كون احدهما بجنبية والآخر بعرضها لا يستند
الى الماهية المشتركة ولا الى التشخص لعين ما ذكره في نفي العلية فان قيل يكفي في ذلك اختلافهما في التشخص المفروض
بناء على ان التقدم متحقق على فرض وجودهما قلنا مثل بل ان يقال يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى
العلية على ذلك الفرض ويستند الاختلاف في العلية الفرضية والاختلاف في التشخص المفروض سواء واعترض عليه
بان قوله يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلية على ذلك الفرض انما يتمشى لو تحقق عليه
بين اجزاء الزمان على فرض وجودها كما يتحقق التقدم بينها على ذلك الفرض وليس كذلك وقال بهمنيار في كتاب
التحصيل ليس بين السالفة من الازمنة والحركات وبين الآتية علية بوجه لا يقال نفي العلية بين اجزاء الزمان بينهما
مصادرة على المط لانا نقول انما يكون كذلك لو كانت الدعوى نفي العلية بين اجزاء الزمان وليس كذلك اذ الدعوى
ه نفي التقدم بالعلية ويجوز ان يستدل على هذا الدعوى بنفي العلية **اقول** انما يجوز الاستدلال لو كان نفي العلية
على هذا الفرض اجلى من نفي التقدم بالعلية وهو غير مسلم بل الظاهر انه في مرتبة المدعى فان من لا يسلم نفي التقدم با
العلية لا يسلم نفي العلية وكيف يتصور خفاء انتفاء التقدم بالعلية مع خلاء انتفاء العلية هذا مما لا يتوهمه موضوع
بان ذلك غير لازم قد علمت في الحواشي لعل غرض القائل ان يتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو با
عتبار عدم اجتماعها والتقدم بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقف فهما نوعان متغايران غاية
الامر انهما اجتمعا في شيء واحد كالعلة المعدة فانها من حيث لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ومن حيث
يحتاج اليه المعلول متقدم بالطبع وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير المتقدمين في اجزاء الزمان لو فرض ان
بينهما تغايرا في الوجود وتقدما بالطبع بذلك الاعتبار ففيها ايضا نوع من التقدم وهو الذي يعتبر فيه عدم الاجتماع
والكلام في هذا التقدم واعترض عليه بان القائل المذكور قد استدل على ان تقدم بعض الزمان على بعض آخر ليس
بالعلية ولا بالطبع بقياس مركب من مقدمتين احدهما ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق
جائز الاجتماع والثاني يتبع هذه المقدمة وما ذكره من ان الغرض الخ لا تعلق له بهذا الدليل بل لو
سلم كان اشارة الى دليل آخر لا اثر له في كلام القائل المذكور فكيف يكون غرضه ذلك **اقول** ما ذكرته في

توجيه

توجيه كلام القائل مبني على ان يكون مراده ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق جائز الاجتماع
نظرا الى ذينك الشيئين وذلك لا ينافي امتناع الاجتماع بسبب سبق آخر وذلك ظاهر وذلك مما ذكرته
وحمل كلام القائل عليه في غاية الظهور و ح لا يرد منع الشارح قطعا انما ذكرته توجيه لكلام القائل لا اشارة
الى ما لا اثر له في كلام القائل كما توهمه **قوله** اقول السبق بالرتبة هو عبارة عن ان يكون السابق اقرب الى
قلت في الحواشي قد مر ان اختلاف انواع المتقدمات باختلاف المعنى الذي فيه التقدم ولا شك ان ذلك
المعنى في الرتبي هو كونه مبدأ او اقرب الى المبدأ في الزمان غير ذلك ولذلك يكون التقدم بالزمان
من حيث هو متقدم بالزمان غير مجامع للمتأخر بخلاف التقدم بالرتبة فانه اذا لم يجامع المتأخر كان من
حيثية اخرى هو نوع آخر من التقدم وهذا يوجب كون ذلك التقدم قسما آخر واعترض عليه بان قوله
وفي الزمان غيره غير مسلم وكيف يسلم ذلك من ذهب الى ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها رتبي واما
امتناع اجتماع المتقدم مع المتأخر من الزمان فلا يجوز ان يكون بواسطة كونه غير قار الذات لا بخصوص
التقدم والتأخر كما حسبه **اقول** من البين الذي لا يعتريه شبهة ان التقدم الرتبي لا يمنع اجتماع السابق و
اللاحق بخلاف التقدم الزماني ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة وكونه غير قار الذات لا يغني عن التقدم
الزماني بين اجزائه بل يستلزمه كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان كما ليس بعض اجزاء الزمان تقدم وتأخر باعتبار
اجتماعها بناء على انه غير قار الذات فان كونها غير قار الذات عبارة عن تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما
لا يجتمع السابق فيه مع اللاحق وهو عين التقدم الزماني فكيف لا يسلم ذلك عاقل **قوله** لا يجب ان يكون سبق
العلة المعدة على معلولها قلت في جوابه اللازم من ذلك ان يكون للعلة المعدة سبق زماني وهو حق لا انحصار
سبقه بالزمان واعترض عليه بان صحيح كلام السائل ان تعريف سبق الزماني بذلك يقتضي ان يكون سبق العلة
المعدة على معلولها من حيث انه سبقها عليه سبقا زمنيا يصدق التعريف عليه من هذه الحيثية وبما ذكره لا يندفع
هذا كما لا يخفى ووجه الدفع ان المعلول كما يحتاج الى وجود العلة يحتاج الى عدمه الطارئ ايضا فهناك
سبقا بالطبع على المعلول احدهما الوجود العلة المعدة والثاني عدمه ولا ينتقض تعريف السبق الزماني بشيء
منها اما عدم انتقاضه بسبق العدم فان السابق بهذا السبق وهو عدم العلة المعدة يجتمع مع المسبوق وهو
المعلول واما عدم انتقاضه بسبق الوجود فلان السابق بهذا السبق وهو وجود العلة المعدة وان لم يجتمع
مع المسبوق الا ان عدم اجتماعه معه ليس بسبقه عليه بالطبع بل نشأ ذلك اشتراط المعلول بعدمه
وسبق عدمه على المعلول ولولا ذلك لجاز اجتماع وجوده معه بلا وجه ولا شك ان كون القبلية منشأ
لعدم اجتماع القبل مع البعد يعتبر في التعريف كما يتبادر منه ولو لم يعتبر هذا لانتقض التعريف بالسبق بالشرف
والسبق بالرتبة فيما لا يجتمع السابق بها مع المسبوق **اقول** الحاصل الجواب ان العلة المعدة سبقين احدهما
السبق بالطبع من حيث افتقار المعلول اليه وهذا السبق لا يأبى عن الاجتماع والثاني السبق الزماني

ويمتنع الاجتماع بالنظر اليه ولا ينتقض التعريف بشيء منهما اما الاول فلان عدم الاجتماع ليس با
لنظر اليه وهذا القيد معتبر في التعريف واما الثاني فلانه داخل في المعرف وذلك ظاهر في سياق الجواب
الا انه اولى دراية واما ذكره في الجواب ففيه سديد لان مراده ان عدم اجتماع السابق مع المسبوق
ة بسبب اشتراط المسبوق بعدمه ولا شك ان سبق عدمه سبق طبيعي فقد سلم ان السبق الطبيعي
منشاء لعدم اجتماع القبل مع البعد فينتقض تعريف السبق الزماني بذلك ثم لا نم ان منشاء عدم
اجتماعه معه سبق عدمه على المعلول بالطبع بل سبق وجوده على المعلول بالزمان فانا لو فرضنا
عدم توقف المعلول على عدمه وكان مع ذلك متقدما عليه بالزمان لكان عدم الاجتماع بحاله كما
في الحوادث المتعاقبة التي ليس بها توقف كطوفان نوح وبعثة نبينا صلى الله عليه وسلم فلولا
وهو لولا ذلك لجاز اجتماع وجوده مع منه بلا ريبة غير تم اما اولا فلان واما ثانيا فلان المتناقضين
يتقدم احدهما على الآخر بالزمان مع انتفاء توقف احدهما على الآخر كوجود الماهية وعدمها فا
نهما لا يجتمعان فيتقدم احدهما على الآخر وليس احدهما موقوفا على عدم الآخر **قوله** واما ثانيا
فلان انقطاع السؤال الخ قيل اذا اعتبرت قطعة معينة من الزمان ولوحظت انقسامها و
قسمتها الى قسمين وجدت تقدم احدهما على الآخر لان ما بينا بالمعنى الاعم للقسمين المعتبرين
على الوجه المذكور وهذا القدر كان في المطلوب لانه اذا سئل عن تقدم الحادثين واجيب بوقوع
احدهما في احد القسمين المذكورين والآخر في القسم الآخر وقت السؤال بناء على ان تقدم
احدهما بالآخر بين ولان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها بين فهم جمهور الناس الزمان
باعتبار التقدم والتاخر الى اقسام شتى نعم اذا اعتبرت جزئين غير بين الانفصال منه لربما
يشتبه في تقدم احدهما على الآخر وذلك غير مضر قلت في تحديد العوام شيء لا نظهر ان قسمة
الزمان الى الاقسام باعتبار التقدم والتاخر مبني على كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها
بينا واعترض عليه بان كثيرا من ينتقض بانقسام الى هذا الاقسام ليس من اهل الاكتساب ودلالة
امارة على ان التقدم المذكور بين غير محتاج الى الاكتساب **اقول** كون كثير من القاسمين
للزمان ساقطا عن درجة الكسب غير تم ولئن سلمنا ذلك فلا يلزم ان يكون لازما بينا بالمعنى
الاعم كما ادعاه اولا لان ثبوت اللازم للشيء بالمعنى الاعم للزومه من قبيل البديهيات
الاولية ويجوز ان يكون هذا من اللازم من قبيل البديهيات الآخر اومن النظريات
الاولية ولا يكون لازما بينا بالمعنى الاعم وان لم يعتبر في اللازم البين بالمعنى
الاعم ذلك بل اكتفى بمجرد عدم الاحتياج الى الكسب لم يثبت المطلوب وهو
كون التقدم والتاخر في اجزاء

في اجزاء

في اجزاء الزمان بالذات كما زعمه ثم ان ما ذكره في الجواب بجوم حول ما ذكره في الحواشي وما زاد
عليه الا صعف الدعوى التي قد عرفت ما فيها قال بعض الفضلاء مجيبا عن ايراد الشارح المراد
ان السؤال ينقطع عند ذلك العقول بمجرد دلالته على ذلك الزمان التقدم بدون اعتبار
دلالته على شيء آخر من التقدم على اليوم فان لم تخل عن الدلالة عليه ولذلك اذا عبر عن الامر
بزمان نوح ومن اليوم بزمان محمد عم وقيل زمان نوح متقدم على زمان محمد صلى الله عليه وسلم
كان انقطاع السؤال عند هذا القول باقيا بحاله واعترض عليه بانا لا نم ان انقطاع السؤال
بمجرد دلالته على الزمان المذكور وانقطاع السؤال حين التعبير عن الزمانين المذكورين
بزمان نوح ومحمد عم السلام فبناء على ان تقدم زمان نوح على زمان محمد صلى الله عليه وسلم معلوم
لنا الا يرى انه لو عبر عنها بزمانين غير معلوم التقدم كالصيف والشتاء لم ينقطع السؤال
اقول الكلام المنقول مختف نعم لو قيل ان السؤال عن تقدم احد الامرين على الآخر من غير
تعيين المتقدم ينقطع عن الزمان فانه اذا قيل ان احد الحادثين كان في الصيف والآخر
في الشتاء مثلا جزم العقل بمجرد ذلك على تقدم احدهما على الآخر لكان له وجه **قوله** فلو سلم
فانما يدل على كونه عرفيا الخ قلت في الحواشي لو كان هناك جهة واسطة في الثبوت لصح
السؤال بلم وان كان بديهي الثبوت وذلك ظاهر لان بداهته لا تنافي صحة السؤال
عن مطلب اللم واعترض عليه بان السؤال قد يكون عن سبب الثبوت كان يقال لم كان كذا
وذلك يجري في النظريات والبديهيات ايضا وقد يكون عن سبب الاثبات كان يقال لم قلت كذا
وبم اذا علمت انه كان كذا وذلك يجري في النظريات وينقطع اذا انتهى الى البديهي وقد اعتبر
الشارح السؤال عن سؤال سبب الاثبات حيث قال لما ذا قلت انه متقدم عليه ولا انتهى الى انه
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر انقطع السؤال لكونه بديهيا ويلزم من ذلك انتفاء
الواسطة في الاثبات لا في الثبوت ولذلك قال ولو سلم فانما يدل على كونه عرفيا او اوليا يعني
عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت والمحشي حسب ان السؤال مطلق ينقطع واعترض عليه
بانه يلزم انتفاء الواسطة في الثبوت ايضا **اقول** اعترض الشارح على القوم بانه لا يثبت
كون التقدم والتاخر عرضيا اوليا لاجزاء الزمان بناء على ان انتفاء الواسطة في الاثبات
لا يستلزم انتفاء الواسطة في الثبوت وما ذكره في الدليل اي يدل على انتفاء الواسطة في الاثبات
قد ذكرت في الجواب ان السؤال مطلق ينقطع عند الانتهاء الى اجزاء الزمان فيلزم كونه عرضيا
اوليا ويثبت ما ادعاه القوم فان نوقش بان ما ذكره دليل آخر قلنا مسلم فان لا يكون لما ذا قلت

كذا ما هو شامل مطلب لدليل اللمّي والاني في انقطاع هذا السؤال مطلقا يدل على انتفاء الثبوت والاثبات
معا وفيه المعاد لو سلم انه دليل آخر فليكن كذلك اذ لا اشعار في عبارة الحواشي بان ذلك متمم
للدليل المذكور ويكفي باثبات مدعى القوم بدليل آخر سوى ما نقله الشارح فائدة ويظهر ح ما في كل
لم ترك الاول للآخر ثم قوله والحق حسب ان السؤال مطلقا ينقطع مشعر بانه بعد والمنع في انقطاع
السؤال عن اللم وهو مكابرة اذ لا يخفى على احد عدم توجه السؤال بانه لم كان اثنين متقدما على اليوم
كما لا يتوجه السؤال بانه لو كان الواحد نصف الاثنين **قوله** والحكماء ما لواقع وجه الضبط الخ قلت
قد علمت المعنى المراد من التقدم على ما نقل من الشفاء فلا يرد انه ان اريد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك
غير حاصل في الشرف اصلا وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه ولا تحتاج الى الاعتذار عنه بان
زيادة الفضل والشرف سبب التقدم في المحافل غالبا مع عدم جريانه في غير الانسان وكون
التقدم بالشرف جاريا بكثرة انه يجعل غيره متقدما مجازا والامور التي لها علاقة باقسام المتقدم مصححة
لاطلاق المتقدم مجازا كثيرة فلا وجه لتخصيصه من بينها بجعله قسما برأسه واعترض عليه ما اولا فلانه
ان الاسم المشترك المذكور بين المعاني لفظ المتقدم كيف ولو كان كذلك كان لفظ التقدم بمعنى واحد
مطلقا على جميع تلك الاقسام وليس كذلك بل هو منقول من بعض هذه المعاني الى بعض آخر كما صرح
في الشفاء ونقل عنه آنفا واما ثانيا فلان احد معاني لفظ التقدم هو التقدم بالشرف كما نص عليه
الشيخ في الشفاء ونقل الطلاقة عليه بحسب هذا **اقول** من راجع الشفاء الشيخ من ان السابق في باب
ما اي في معنى من المعاني له ما ليس للتالي ولكن ما سه فهو له بق وزيادة فان الشيخ قد اطلق السابق
على المعنى المشترك مرتين كما لا يخفى وقد اطلق المحققون كالمعي وغيره على انه مشترك معنوي ولم يقل
احد منهم بخلافه واطلقوا لفظ التقدم على المشترك كما في قوله والسبق ومقابله اما بالعلية او
بالطبع الى آخره فلو كان مشتركا لفظيا لم يستقم ذلك كما لا يخفى على من له فطرة اذ على تقدير الاشتراك
اللفظي ان كان المراد بالسبق احد المعاني المخصوصة فلا يجوز تقسيمه الى الاقسام المذكورة وكذا
ان كان المراد جميع معانيه على تقدير استعمال المشترك في جميع معانيه او جميع معاني السبق ومقابلاتها
يصدق عليها انها اما بالعلية او بالطبع الى غير ذلك بل جميع المعاني جميع تلك الاقسام لا واحد منها وايضا
لا يصح افراد الضمير في قوله ومقابلاته لان المقابلين اي هو للمعاني لا للفظ السبق والمعاني امور متعددة هذا
وانت تعلم ان من الشيخ وغيره وهو الرجحان في معنى من المعاني يشمل جميع الاقسام ثم ليت ادري انه
بعد ان سلم ان هذا المعنى مشترك بين جميع الاقسام وعلم ان جميع الغير من المحققين اتفقوا على ان التقدم
اعم من هذه الاقسام في البائعث له على منع وضع التقدم بازاء المعنى المشترك فاي فائدة حكمه في هذا **قوله** ويلزم

على هذا ان يكون من تقدم العلة علة المعدة الخ في الحوادث انما يلزم ان يكون لها تقدم بالزمان
اعلى كيفية لا ان يكون لها يتقدم عليه بغير الزمان اذ لا مانع من اجتماع عدة اقسام من التقدم
في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة للفلك بالنسبة الى الحوادث العنصرية
واعترض عليه بان الشارح قال يلزم على هذا اي يلزم بمقتضى هذا التقسيم وهذا التقسيم
يقتضي خروج المعد بالطبع لانه اعتبر فيه اجتماع المتقدم مع المتأخر واجتماع المعد الشيء مع الشيء
مع دخوله في التقدم بالزمان صدق تعريفه الخارج عن التقسيم عليه فيلزم بمقتضى المذكور خروج
المعد عن المتقدم بالطبع ودخوله في التقدم بالزمان ولا ينافي ذلك ما ذكره من جواز اجتماع اقسام
المتقدم وبمقتضى هذا التقسيم يمتنع اجتماعها حيث اعتبر بعضها منافيا في المعتبر في بعض آخر **قوله**
منشأ هذا الاعتراض الغفول عن قيد الحيثية المعتبرة في التعاريف كما اعترف به سابقا اذ المعد
قد اجتمع فيه التقدم والزمان والتقدم بالطبع لا يأبى عن الاجتماع فهو من حيث ذلك التقدم جائز
الاجتماع وامتناع اجتماعه معه من حيث انه متقدم بالزمان لا ينافي جواز اجتماعه بالنظر الى تقدم آخر
مع قطع النظر عن التقدم الزماني **قوله** وان لم يكن محتاجا اليه الخ قيل عليه يلزم على ما ذكره ان يخرج
التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة العارضان التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالزمان
العارض للتقدم بالطبع عن التقدمات المذكورة اذ التقدم في الصور المذكورة يحتاج اليه المتأخر
وقد اعتبر في كل واحد منها كونه غير محتاج اليه مثلا اذا كان اب متقدما على ابنه بالرتبة
لم يصدق على تقدمه الرتبي تعريف التقدم بالرتبة على ما يخرج من التقسيم وقس عليه التقدم بالشرف
والتقدم بالزمان العارضين له بالقياس اليه واورد عليه في تجريد الغواشي انه انما يلزم ذلك
لو كان معناه نفي الاحتياج في الواقع وهو ممنوع اما لو اريد نفي الاحتياج من حيث هذا التقدم ومحصوله
ان لا يعتبر فيه الاحتياج فلا يلزم ذلك اصلا اذ يصدق على التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة العارضين
للتقدم بالعلية او التقدم بالطبع انه لا يعتبر فيه احتياج المتأخر الى المتقدم وقيد الحيثيات معتبر
في التعريفات على ما هو المشهور بين المحصلين واعترض عليه اما اولا فلانه معنى قول الشارح التقدم
ان احتاج اليه المتأخر فكذا وان لم يحتج فكذا انه ان احتاج اليه في الواقع وان لم يحتج اليه فيه
لانه اعتبر في مفهوم المتقدم الاحتياج وان لم يعتبر في مفهومه ذلك وصرف الكلام عن معناه الى
غيره بالقرينة صارفة غير صارفة غير جائزة سيما في التعريفات واما ثانيا فلان ذلك انما يستقيم لو كان
الاحتياج معتبرا في مفهوم التقدم بالعلية والتقدم بالطبع كليهما لكنه ليس معتبرا في مفهوم
بالعلية والطبع كليهما كما حققناه واما ثالثا فلانه لو كان معنى كلام الشارح ما ذكره لكان معنى
قوله وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب الخ انه اعتبر في مفهومه امكان الاحتياج ويلزم من ذلك

ان يكون امكان الاحتياج و يلزم من ذلك ان يكون امكان الاحتياج معتبرا في مفهوم التقدم
بالرتبة والتقدم بالشرف ولم يعتبر في مفهومها ذلك احد ثم تعريف التقدم بالزمان على ما يخرج من هذا
التقسيم هو تقدم لا يحتاج اليه التاخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود لا انه معناه ان لا يعتبر فيه احتياج
التاخر الى التقدم كما حسبه وهو ظاهر وقس عليه معنى الحيثية المعتبرة في سائر التعريفات المذكورة
اقول معنى التقسيم هو ان التقدم ان احتاج اليه التاخر من حيث ذلك التقدم فكذا وان
لم يحتج اليه من حيث ذلك التقدم فكذا ولا شك ان الاحتياج من حيثية لا ينافي عدم الاحتياج من حيثية
اخرى ولا شك ان معناه ان احتاج اليه في الواقع من غير تقييد بالحيثية وان لم يحتج اليه كذلك
كيف وقيد الحيثيات معتبرة في التعريف وذلك مما لا يشتبه على احد من المحصلين فان تطبيق ذلك كثير شائع
فليس في ذلك صرفا للكلام عن معناه بلا قرينة صارفة فان عرف الحكماء اطراد باعتبار الحيثية في التعاليق
لا سيما في الامور الاضافية ولذلك قال افلاطون لولا الحيثيات لبطلت الحكمة ومعنى الحيثية المعتبرة
في هذا التقسيم هو ان التقدم ان كان محتاجا اليه بالنظر الى هذا التقدم فكذا وان لم يكن محتاجا اليه
بالنظر الى عدم المتقدم ولا يمكن اجتماعهما في الوجود بالنظر اليه فكذا وهذا التقسيم صحيح لا مرية فيه وانت
تعلم ان المعتبر في مفهوم التقدم بالعلية والطبع هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وتمايز كل
كل منهما عن الآخر بقيد كما في مفهوم تقدم بالزمان وهو امتناع الاجتماع فجعوله لم يعتبر في
مفهومهما ذلك اخذ بغير ما حققناه ثم لو فرض عدم الاعتبار في المفهوم فلا يتجه ما ادعاه
فان الاستلزام وعدمه كاف في صحة التقسيم وعلى هذا يكون معنى قوله انه لا يعتبر فيه الاحتياج نفي
الاعتبار محققة ولا يجاز عليه فافهم ومعنى التقدم الزماني على ما يخرج من هذا التقسيم هو تقدم لا [يحتاج]
اليه التاخر ولا يمكن اجتماعه مع التاخر من حيث ذلك التقدم وبقيد الحيثية يخرج عنه التقدم بالشرف
المتعارض للمتقدم بالزمان مثلا فان في امتناع الاجتماع انما هو من حيث التقدم بالزمان فلو قدم الحيثية
وقال معنى الحيثية انه لا يحتاج اليه التاخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود من حيث ذلك التقدم لظهر عليه
اندفاع الشبهة ولا في الشبهة الزمانية عند المتكلمين ذكر في المحاكمات انه لما كان الزمان عند المتكلمين هو
المتجدد والمعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث المجتمعة
حقيقة واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتاخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان فالمعية الزمانية لا تتحقق
عندهم بين اجزاء الزمان واما في غير الزمان فيتحقق المعية الزمانية الغير الحقيقية كالحوادث المجتمعة واما
المعية الزمانية الحقيقية فلا برهان على نفيه ولا على اثباته فهو محل نظر وكذا معية الزمانية عند المتكلمين
لاحتمال تحققها في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح ره ونحن نقول يتحقق الزمانية الحقيقية عند المتكلمين
بين المتضايفين لم يبعد ولا يتوهم ان بينهما معية زمانية حقيقية على مذهب الحكماء فان المعية الزمانية لو تحققهما

٦

في الزمان واحد غاية ان ذاتيهما يقتضيان الوقوع في الزمان الواحد فلا يكون المعية بينهما لذاتيهما على
نحو كون التقدم والتاخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمانيين لذواتها واعترض عليه بان تحقق المعية
الزمانية بين المتضايفين عند المتكلمين غير مسلم لان اقتضاء وقوعهما في زمان واحد بواسطة علية ذات كل منهما
بوصف الآخر كما حققناه في موضعه لا لذاتيهما فوقوعهما في زمان واحد لعلاقة العلية فلا يكون معا بالزمان
كالعلة المستلزمة للمعلول اقول من البين ان المتضايفين بالذات هما نفس الاضافة ولا شك ان
ذات كل واحد منهما يستلزم الارتباط والاستلزام لذات الآخر لا باعتبار الوصف فليت شعري اين
حقق ان وقوع المتضايفين معا في زمان واحد ليس لذاتيهما بل لكون كل منهما علة لوصف الآخر
قال بعض الفضلاء معية الباري بالزمان ليس بوقوعهما في زمان واحد ولا لمقارنتهما له
فيكون هذه المعية معية ذاتية في القسم السادس اذ لا معنى لها الا تقارن شيئين ملازمان زايد
يقعان فيه او يقارنان له واعترض عليه بان انحصار المعية الزمانية في القسمين المذكورين ممنوع
فان كل ما مع الزمان في الوجود مقارن لذلك الزمان مقارنة وخارج عن القسمين المذكورين في معنى
كون الباري تع غير زماني انه ليس له معنى بكونه بجميعه منطبقا على الزمان وان كان معه في الوجود
اقول حاصل الاعتراض ان معية الباري للزمان معية زمانية كما ان مقارنة الحوادث للزمان كذلك
ولا يقتضي ذلك كون المتقارنين في زمان واحد او مقارنين لزمان واحد بل قد يكون احدهما
نفس الزمان كما في المثالين ومدار كلام هذا القائل الفاضل على نفي المعية بينه تعالى وبين الزمان
لا يوصف بالمقارنة للزمان كما لا يوصف بالوقوع في الزمان ويلزم عليه ان لا يوصف الباري
بالتقدم الزماني على الحوادث مع علمنا بانه كان ولم يكن معه شيء من الحوادث وسيجيء تحقيقه
ان شاء الله تعالى قوله اختلفوا الى قبل المعنى المشترك بين هذه الاقسام المقول عليها بالتشكيك ما اشار
الشيخ في المقالة الرابعة من الهيات الشفاء بقوله فنقول ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على
وجوه كثيرة فانها لا تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء واحد وهو ان للمتقدم من حيث هو متقدم
شيئا وليس للمتاخر ويكون شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم وقول الشيخ بعد ذلك ان المشهور عند
الجمهور هو التقدم المكاني والزماني ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك الى كذا ومنه الى كذا يدل
على ان المتقدم والمتاخر منقول من التقدم المكاني والزماني الى معان اخرى وهذا اظهر مما ذكره
المص لانه ان اراد بالسبق المعنى المذكور فهو غير مفهوم من لفظ السبق وما يقوم مقامه وان
اراد معنى آخر مشتركا بين الحقيقة مقولا عليها بالتشكيك فهو غير ظاهر قلت عليه في تجريد الغواشي
لا تمام المخالفة بين كلام الشيخ والمص فان المص ذكر ان مقوله السبق بالمعنى الاصطلاحي بالتشكيك
وهو بعينه ما صرح به الشيخ لكن الشيخ ذكر ان اللفظ منقول من التقدم الزماني والمكاني الى كذا وكذا

ولم يذكره المص فلا مخالفة بين ما ذكره وهو ان ما ذكره الشيخ ذكر اهل اللغة اصلا وقوله ان اراد بالسبق المعنى المذكور فهو غير مفهوم من لفظ السبق وما يقوم مقامه يندفع بان هذا المعنى الاصطلاحي للسبق وما يقوم مقامه وهو المفهوم منه بحسب الاصطلاح بل العرف العام ايضا يطرد بذلك واطلاق السبق ومرادفاته على المعنى المشترك شايع في عبارات الشيخ وغيره من المحققين وبذلك يسقط ما اورده المعترض على هذا الكلام من ان المص ذهب الى بعض آخر يدل على انه مشترك لفظي بينها فلا مخالفة يكون بين كلاميهما في اللغة ثم حكم الشيخ من انه منقول من بعض المعاني الى بعض آخر يدل على انه مشترك بين تلك المعاني امر لا يقتضي ان يكون هذا معنى لفظ السبق كما لا يخفى وما نقل عن الشيخ من انه ذكر ان اللفظ منقول عن التقدم الزماني والمكاني الى هذا المعنى المشترك بين الخمسة قرينة جلامرية وما توهم من ان اللفظ السبق معنى اصطلاحيا ثم ملا بط اذ لم يثبت هذا الاصطلاح اصلا ولا نفهم منه المعنى المشترك مطلقا **اقول** كانك بعد التأمل فيما ذكرنا لا تشك في سقوط ذلك وما يشعر به كلام الشيخ من انه منقول من بعض المعاني الى بعض لا يدل على انه ليس له معنى مشترك بين الاقسام فان الاشتراك اللفظي بين الاقسام لا ينافي الاشتراك المعنوي لجواز ان يكون اللفظ موضوعا تارة لكل قسم واخرى للمفهوم المشترك وقد شاع في كلام الشيخ وغيره من اهل الاصطلاح اطلاق هذا اللفظ على المعنى المشترك كما في قوله وهو ان للمتقدم من حيث هو متقدم شيئا ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم فان التقدم والتأخر في هذه العبارة بالمعنى المشترك بين الاقسام كما لا يخفى وليت شعري اذا اراد اهل الاصطلاح التعبير عن الامر المشترك المقول بالتشكيك فيما اذا يعبر عنه غير السبق ومرادفاته فيمنع هذا المعنى وفهمه من اللفظ قرينة جلامرية وتكذيب لبعض المحققين وغيره في نقل ذلك من غير سند يعول عليه مع انه ليس فيه فضيلة يدل على الانحراف عن سمت الاعتدال والسقوط بالمرة اذ منع اهل الكمال جل لا عقلوا الجهاد **قوله** وذلك لان له الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة الخ قيل غير مسلم لا يجوز ان يكون الاحتياج الى العلة المؤثرة من جهة واحدة والى غيرها من جهتين الجهات لا بد لنفي ذلك من دليل قلت في تحديد الغواشي انما كان الاحتياج اليها اقوى واكمل لان الاحتياج اليها في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغني عنه في بعض المعلولات ولانه يفيد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها واعترض عليه بانه يلزم من شيء منهما ان يكون الاحتياج الى الموجبة اقوى واكمل **اقول** كون الاحتياج الى مفيد الوجود وموجبه اقوى من الاحتياج الى غيره مما حكم به الفطرة فان احتياج الممكن اولا وبالذات انما هو الى ما يوجد وذلك مما لا يتوقف فيه العقل السليم فكبرى القياس بديهة والمط لازم وكون الاحتياج اليه من جهة واحدة والى غيره من جهتين على تقديره وقوعه لا يقدح في ذلك فانا نعلم ان هذه الجهة اقوى

من جميع الجهات **قوله** اذ يجوز في هذه الثلثة الخ قلت في تجريد الغواشي فيكون السبق فيها اثبت وادوم فيكون اولى ثم ذكرت ان هذا بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في موصوفاته وكون السابق مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك على المقدار فان كان بعض المقادير يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق هو ان يكون الشيء معنى حيث ليس للآخر ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة قيدا للوجود وظرفا له لا ظرفا للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة فانه ممكن في ساير انواع السبق وان لم يكن هذا المعنى للمتأخر من هذه الحيثية لكنه يمكن ان يكون له فيكون السلب الذي هو جزء مفهوم السبق في الاول ثم يكون السبق فيه اولى قلت هذا لا يقتضي ان يكون اطلاق على افراده بالتشكيك كما ان يكون خط ازيد من خط لا يقتضي ان يكون اطلاق الخط عليها بالتشكيك وكذا كون سواد ازيد من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليها بالتشكيك واعترض عليه بان الظاهر ان دعوى العموم ان الامر المشترك بين الخمسة وهو ان للمتقدم من حيث هو متقدم شيئا ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر من حيث هو متأخر الا وهو للمتقدم مختلف الحصول في موصوفاته فالمحمول على الموصوفات المأخوذ منه يكون مقولا بالتشكيك على الموصوفات **اقول** هكذا ذكروا اطال الكلام فيه وانت تعلم ان هذا الايراد على ما ذكرته فان ايرادي انما هو على ما ذكره الشارح وغيره لا يقول بمثل هذا التأويل كما ذكرته في نظايره من مقولية الوجود والسواد بالتشكيك واما كون السبق من معنى السبق اعني السابق مقولا بالتشكيك على موصوفاته فلا نزاع فيه كما صرحت به وقد حققت في بحث التشكيك تحقيق ان يقال هذه بضاعتنا ردت الينا **قوله** او حاجة كما في التقدم بالعلة او التقدم بالطبع قيل فيه بحث لان العارض الذي يقع التقدم والتأخر باعتبارات لا بد وان يكون مشتركا بين التقدم والتأخر كالزمان والمكان كيف لا وتقدم المتقدم انما يكون فيه والحاجة ليست مشتركة بينهما اذ لا يجب ان يكون للمتقدم حاجة الى شيء والصواب ان يقال وحصول الوجود كما في التقدم بالعلية او بالطبع لان العارض الذي يقع المتقدم بالعلية بقوله فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علة ووجود علة واجب عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك لكن ليسا معا بالقياس الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود قلت عليه في تجريدات الغواشي انما يرد ذلك اذا اراد الشارح

والمكان

بيان المعنى الذي فيه التقدم اما اذا اراد بيان ما هو منشأ التقدم فلا اذ الحاجة منشأ التقدم
بلفظ المتن ظرفيها ذكرناه وقال والتقدم دائما بعارض والظاهر ان الباء للسببية لا للظرفية وعلى
تقدير التنزل لا مانع من حمله على السببية فلا يرد ما اورده واعترض عليه بانه ان اراد بقوله
الحاجة منشأ التقدم انها منشأ التقدم بالطبع فمسلم لكن لا يكفي ذلك في حمل كلام الشارح على
بيان منشأ التقدم فان الشارح رتب المتقدم بالطبع والتقدم بالعلية كليهما والحاجة وان اراد
ان الحاجة منشأ التقدم بالعلية فمم لان غير الفاعل من العلل محتاج اليه وليس تقدمها بالعلية
بل منشأه ما نقلناه عن الشيخ آنفا وايضا لو كان مراده بيان ذلك لما كان الاشكال في القسم
السادس اذ تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر لا محالة بسبب غير ذوات الاجزاء اولت بها
في الحقيقة **اقول** قد بين الشارح المنشأ المشترك بالعلية وبالطبع المختص بهما من سائر الاقسام
واما تخصيص الحاجة التي هي منشأ كل منهما الى فهم المتعلم فلا يرد ما ذكره اولا ولا ما ذكره ثانيا
ايضا لان كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بسبب امر عارض بناء في مادة نحوه من ان التقدم
والتأخر يعرضان لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بالواسطة فالاشكال قائم ثم ههنا امور
يريد التنبيه عليها منها ان المعترض اطلق التقدم على المعنى المشترك في اول البحث مرارا كما
اطلقه غيره وقسمه الى اقسامه كما هو المشهور وهو قد انكر جواز ذلك فيلزم ان يضرب فيه
المثل المشهور المنعم بكلو ويزم ومنها انه لو قال في الايراد على ما ذكره لا نم ان الشارح اراد
بيان منشأ التقدم لان الزمان والمكان والكمال المعتبرة في الاقسام الاخر مشترك بين التقدم
والتأخر لكان مناقضا على سياق ايراده انه لم يحتج الى ... البتة المنع بالمنع ولكان له صورة عند
من لا دراية له ووجه هذا الدفع ان زمان السابق زمان والمكان السابق مكان والكمال الكمالية
فصح ان منشأ التقدم فيها الزمان والمكان والكمال ومنها ان الشيخ رد معية العلة للمعلول
بين ان يكون في الزمان او الدهر او غيرهما من بيان معانيها جزيا على طلب الكمال وان لم يكن له
مدخل في هذا الجواب فيقول قد حقق في موضعه ان نسبة الثابت الى الثابت هو الدهر ونسبة
الثابت الى المتغير هو السرمد ونسبة المتغير الى المتغير هو الزمان فان كان العلة والمعلول كلاهما
غير زمانيين كالواجب تع والمعلولية المجردة كانا معا في الدهر وان كان كل منهما زمانيين كانا معا
في الزمان وان كان احدهما زمانيا والآخر غير زماني وذلك انما يتصور اذا كان العلة غير زماني
كالمعلول بالنسبة الى الافلاك وهما معا في السرمد اذا علمت ذلك فاعلم ان معية الواجب تع للزمان و
الزمانيات من قبيل القسم الاخير لكن قد يطلق التقدم الزماني على تقدم الواجب تع والمجردات على غيرها والمعية الزمانية
على معيتها لها كما شيوع بل التعريف الذي ذكره في التقدم الزماني شامل لهذا التقدم فلا بد ان يراد بالعارض الزماني

في عبارة المتن ما يشمله **قوله** انما الاشكال في القسم السابق قيل هذا الاشكال انما يتوجه لو اريد بالعارض
الزماني كما جعله الشارح اما اذا اريد به ما يعرض لاجزاء الزمان لذواتها ولغيرها بواسطتها وهو عدم
الاجتماع فلا اشكال لان تقدم بعض المكان بذاته وللمتمكن بواسطته وهو القرب من المبدأ المحدود
كان تقدم بعض اجزاء المكان على بعض آخر بعارض مكاني على ان حمل العارض الزماني والمكاني على الزمان
والمكان بعيد جدا **اقول** لا نم ان الشارح حمل الزماني والمكاني على الزمان والمكان اذ ليس في كلامه
اشعار بذلك وما حسب المعترض انه يندفع الاشكال بما حمل عليه غير مسلم لانهم جعلوا التقدم عارضا لاجزاء
الزمان لذواتها لا لامر آخر وعلى ما ذكره يكون لامر آخر ثم عدم الاجتماع ليس منشأ للتقدم فانه مشترك
بين المتأخر والمتقدم فلا يصح ان يكون ماله وايضا لا نم ان القرب من المبدأ المحدود يعرض للمكان الذاتي
وللمتمكن بواسطته كيف والمكان هو السطح عندهم والقرب من المبدأ فرع الوضع ولا قبول للسطح
الوضع بذاته وقبول المكان بواسطة غيره **قوله** لامتناع الخلو بينهما قلت في الحواشي ان العقلاء
اتفقوا على امتناع الخلو من القديم والحادث الزمانيين ولو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل وعلى هذا
فمعنى قوله في القديم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما انهم لم يثبتوا موافقيها ذكره على ما يرد
ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم التسلسل
ولعل الغرض من ذلك ان كون الزمان حادثا زمانيا لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان
في القديم والحدوث الزمانيين قيل فيه بحث فالاولى ان يقال الجمهور يطلقون القديم والحادث
الزمانيين على معنيين لا يخلو عنهما شيء من الموجودات فلو كان الزمان معتبرا فيهما لزم التسلسل **اقول**
اما البحث فلم يذكره فلا يعلم حاله مفصلا واما جعله اولى فليس كذلك بل الاولى ان يقال كما ذكرنا
انهم اتفقوا على امتناع الخلو من القديم والحادث الزمانيين فلو كان الزماني معتبرا فيهما لزم التسلسل
ووجه الاولوية ظاهر لان المعنيين انما يتعينان بعد تحقق كون الزمان معتبرا فيهما وغير معتبر فعدم
اعتبار الزمان السابق على تعيين المتعينين فلا يحسن تفريعه على انهم يطلقونهما على معنيين لا يخلو
عنهما شيء من الموجودات وان اراد انا نعلم اجمالا انهم يطلقونهما على معنيين لا يخلو عنهما شيء من الموجودات
وان لم يتعين عندنا المعنيان فهو بعينه ما ذكرنا فتدبر **قوله** وتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى متفق عليه
الخ قلت في الحواشي لم يكتف الحكماء بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو
المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قال بذلك لغوا المعنى المتعارف
من الحدوث بالكلية وكان اطلاق الحدوث عليه بمجرد اصطلاح واعترض عليه بانا لا نم ان الحدوث
الذاتي عند الحكماء هو المسبوقية بالعدم بل هو عندهم باللاوجود واللاعدم كلاهما كما سبق **اقول**
اللاوجود هو العدم والمسبوقية باللاوجود مسبوقية بالعدم ولانا في ذلك كونه مسبوقا بالعدم

المكاشي

ايضا فان الممكن قبل تأثير العلة فيها لا شيء محض فيصدق جميع السوالب التي هي موضوعها ولا يصدق
شيء من الموجبات ثم قوله هو عندهم المسبوقية باللاوجود واللاعدم كلاهما ان اراد كلتيهما معتبر
في مفهوم الحدوث الذاتي فهو خلاف ما علم من كلام القوم فانهم جعلوا الافتقار والحدوث بالمسبوقية
بالعدم قالوا ان المسبوقية ان كانت بحسب الزمان فهو الحدوث الزماني وان كان بحسب الذات فهو الحدوث
الذاتي ويدل على كلام الشيخ الذي سننقله وان اراد انه مستلزم المسبوقية بكليهما فهي مع انه خلاف
ظاهر اللفظ لا يضر اصلا ما ذكره عن اصله لا يقدح في المقصود كما لا يخفى قوله قال الحكماء اي علمت في
الحواشي ما زاد الشيخ في الهيات الشفاء على ان قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس له عليه ان يكون
اثر اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون
له عن غيره فيكون كل معلول ان بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه ويتوجه عليه ان المعلول
في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له ان يكون موجودا مع احتياجه في كلام ظاهر نفي الوجود والعدم
الى العلة ويتجه له في هذا المقام وجه آخر وهو ان وجود المعلول لما كان عن وجود العلة
فلا يكون له في مرتبة من مراتب وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها ويرد عليه
منع ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود
العلة ولا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود
كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود واذا ثبت
ان ليس لها الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت يقتضي وجوده في هذه المرتبة
سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده في المتصف ذلك السلب بكونه في تلك
المرتبة اعني النفي المقيد ولا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه
بالوجود ولا اتصافه بالعدم في هذه المرتبة كما ان المتأخر بالزمان متصف بالعدم
في زمان وجود المتقدم فيكون المتأخر بالرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود العدم لانا نقول
سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه عن طرفي
النقيض في ذلك الزمان وهو محال واما سلب الوجود في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم
في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو المرتبة من النقيضين بمعنى ان ليس
شيء منهما في تلك المرتبة غير محال بل واقع كما مر تحقيقه وقد تلخص من ذلك البحث ان الممكن
ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم فالامكان
فان اكتفى بالحدوث الذاتي تم والا فلا ثم تقابل ان يقول لو تقدم عدمه بالامكان بالذات
على وجوده كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي عندهم منحصر بالعلية

وما

وما بالطبع ولا مجال للعلة فيلزم الا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويمكن الجواب
عن ذلك بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفى الاحتياج وما هو سابق كالامكان
والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير مستورة اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها في هذا النظر
ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة واعترض عليه اما اولا فلان الشيخ لم يرد بقوله
للمعلول في نفسه ان يكون ليس انه في نفسه معدوم كما حمله في نفسه ليس الا هو اشار اليه ما ذكره في
بحث الماهية من حيث هي ليست الا هي وحاصل ما ذكره ان المعلول اذا اخذ بنفسه ولم يؤخذ معه غيره كان
جميع ما يغايره مسلوبا عنه في هذه المرتبة فسلب ما يغايره عنه يكون له في نفسه والوجود يكون له علة التي هي
غيره وما للشيء في ذاته متقدم على ما له من غيره تقدما ذاتيا فيكون الشيء المعلول بعد ليس تقدما بالذات
ولا يرد ما اورده عليه من ان المعلول ليس في نفسه ان يكون معدوما كما لا يخفى فلان وجود المعلول في مرتبة وجود
العلة اذا كان مسلوبا على طريق نفي المقيد لم يكن المعلول موجودا في هذه المرتبة فيكون معدوما فيها بالعدم الواسطة
فيكون سلب متصفا بكونه في هذه المرتبة والا لخلا هذه المرتبة عن وجوده وسلب وجوده وهل هذا
الا كما يقال وجود زيد يوم الجمعة مسلوب على طريق نفي المقيد ولم يكن سلب وجوده في يوم الجمعة لجواز ان لا يكون
اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في هذه المرتبة فلجواز ذلك نعم كان اتصافه في هذه المرتبة
بالعدم لازم لتقدم هذه المرتبة على وجود المعلول وهو قبل وجوده معدوم بالضرورة سواء كان ذلك القبل
زمانا او مرتبة واما ثانيا فلان عدم السخي له لخلو المرتبة عن النقيضين غير مسلم لان العقل يحكم بمجرد
تصور النقيضين على امتناع اجتماعهما وامتناع ارتفاعهما مطلقا سواء كان الاجتماع والارتفاع
في زمان او في مرتبة فكما انه يمتنع اجتماعهما في زمان واحد او مرتبة واحدة كذلك يمتنع ارتفاعهما
في احدهما نعم قد يعتبر العقل الماهية مجردة عن جميع ما يغايرها وهي لو كانت كذلك كانت زمانا او مرتبة وذلك
ظاهر جدا واما رابعا فلان انحصار التقدم الذاتي عندهم فيما بالعلية وبالطبع ثم اذ تقدم الشيء في نفسه على
ماله من غيره ايضا تقدم ذاتي على ما نص عليه الشيخ فيما نقلناه آنفا واما خامسا فلان تعريف العلة بما يحتاج اليه
المعلول لا يقتضي ان يكون المحتاج اليه غير سابق على الاحتياج كما حسبه ولو سلم انه يقتضي ذلك لخرج عن
تعريف العلة السابقة على الاحتياج كالفاعل والمادة في الامور الحادثة اقول يعرض اولا هذا البحث على
قوانين الآداب ينبغي المائل عن العلل فنقول لا شك ان الشيخ معلل في هذا البحث ما ينبغي له ايضا
دليل على هذا المطلب فالايراد عليها في قوة المنع والكلام المصدر يعني لو فان قلت دليل لاثبات المقدمة
الممنوعة من قبل المعلل والجواب عنه منع لمقدمات هذا الدليل وكذا الكلام المصدر بالاتفاق دليل آخر
لاثبات تلك المقدمة وجوابه منع اذا تمهد هذا ظهر ان الممنوع التي ذكرها خارج عن قانون التوجيه
ولا سيما قوله فلجواز ذلك نعم فانه قد اغرب فيه ثم يرجع عن ذلك فانه ان ام معدوده وينوقش

لوقوع الشبهة فنقول بعد الاغماض عن الركاكة توجيه لكلام الشيخ وحمله على ما لا يفهم منه اصلا الا سلم
نفي المعلول اذا اخذ بنفسه كان جميع ما يغايره مسلوبا عنه في هذه المرتبة ومعلوم ان سلب ما يغايره
ايضا امر يغايره ايضا فيكون مسلوبا عنه في هذه المرتبة فسلب ما يغايره لا يكون له في نفسه فسقط ما
ما ذكره اولا وما اورده ثانيا مرجعه الى ما ذكره في السؤال الاول والثاني واجيب عنه وما ذكره ليس
الا مصادرة على المطلوب اذا عاد المقدمة الممنوعة بعينها فان السائل منع ان سلب كون الوجود في مرتبة
يستلزم كون سلب الوجود في تلك المرتبة ومنع صحة قياس ذلك على سلب كونه الوجود في زمان وكون
سلبه في ذلك الزمان ومنع امتناع خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه لا يكون شيء منهما في هذه المرتبة
وهو اعادة تلك المقدمات الممنوعة كما ترى ثم فان ما ذكر في تزييف المنع من جواز خلو المرتبة عن النقيضين
بمنع ذلك الجواز مع ظهور ان عدم تقدم الشيء على الشيء لا يستلزم تقدم نقيضه على ذلك الشيء
فان وجود زيد ليس متقدما بالذات على وجود نفسه اذ ليس عدمه ايضا ليس متقدما على وجود ها
فليس وجوده في المرتبة السابقة على وجودها ولا عدمها فيها وليس ذلك ارتفاعا للنقيضين في نفس
الامر اصلا كما انه ليس خلو الماهية في نظر العقل عن النقيضين كما ذكره ارتفاعا لهما تحسس نفس الامر
فظهر سقوط ما ذكره ثانيا وثالثا وما ذكره رابعا منع لا يفيد لان التقدم الذاتي كاف في لزوم
المحذور المذكور لان التقدم الذاتي محتاج اليه فيكون علة او جزءا من العلة فلو لا محال للعلة فيكون
جزءا منها فيلزم ان لا يوجد علة تامة بسيطة على ان هذا المنع بتجويز قسم من التقدم الذاتي لا اسم له
وهو في غاية البعد عن الطبع السليم وجعل موجود النزاع سندا للمنع من خواصه فان الكلام في
اشكال كون هذا تقدما ذاتيا وهو جعله سندا للمنع الا اختصار وما ذكره مبني على اغفال مقاصد الوقوف فانه
اذا قيل ما ذا يحتاج اليه في الاستنباط اني كلم بعد الاحتياج الى الالآت والمعنى منه قطعا بل انما يجاب
بذكر المعنى والالآت وسائر ما يتعلق به الاحتياج دون نفس الاحتياج وما سبق عليه كالامكان
وما ذكره بعد التنزل من خروج العلة السابقة على الاحتياج وحصرها بالفاعل والمادة مما يتعجب منه
الصبيان ثم نقل هذا الغرض عن بعض الفضلاء وما رأى فائدة ورأيت تركه اجد قوله لكن لا يمكن
اجراؤه في القديم قلت في الحواشي يمكن ان يقال لو وجد القديم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق
بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا
هف وانت فيما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حل هذا وامثاله قال المعترض وعلله
اراد فيها قديما على طريق نفي المقيد ولا يلزم ان يكون حادثا فيها لجواز ان يكون في المرتبة المذكورة
خاليا عنهما وفيه بحث اذ الخلو عن الحدوث والقدم الذاتيين بالتفاسير المذكورة غير ما جائز كما
لا يخفى على من تامل فيها اقول مسلم ان الخلو عنهما بحسب نفس الامر ممتنع واما فلا كيف وكل موصوف

لنوع وحده ذاته خال عن الاتصاف بذلك الوصف ونقيضه فالماهية في حد ذاتها ليست حادثة ولا قديمة
فكأنه نسي ما قال آنفا من ان الماهية ليست من حيث هي الا هي قوله وكل ما يكون العدم جزءا من
موجود قبل غير تام اذ مفهوم المسبوق لا يلزم ان يكون كلها لافراده بل يجوز ان يكون عارضا لها
وعارضا الموجود الخارجي يجوز ان يكون العدم معتبرا فيه الا يرى ان بعض من يرى وجود النقطة
في الخارج عرفها بانها عرض ذو وضع يقتضي عدم القسمة فالاولى ان يقال لما كان العدم الذاتي
عدم المسبوقة بالغير كان العدم محمولا عليه بالمواطاة فلا يكون موجودا او خارجيا اقول انت
خبير بان هذا المنع لا يرد الشارح لانه انما ذكر ان ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا او
اذا كان جزءا من مفهومه يكون داخلا في مفهومه لا عارضا له وما ذكر في التعريف ليس الا اطلاقا
لان من عرف النقطة بذلك لا يدعي دخول هذه الامور في مفهوم النقطة قوله فلو صح تركب
الواجب من اجزاء عقلية الخ قيل فيه بحث اذ لو كان الاجزاء العقلية عبارة عما يتركب الشيء عنها
في الوجود الذهني كما ان الاجزاء الخارجية عبارة عما يتركب عنها في الوجود الخارجي لزم احتياج
الشيء البسيط في التحقق الذهني كما حسبه الشارح لكن لا امتناع ان يكون الشيء في الوجود الذهني واجبا
بالذات لاحتياجه الى الذهن في هذا الوجود واستغنى الواجب عن نفي هذه الاجزاء عنه فليس
الدعوى هناك ان الواجب في الوجود الذهني بسيط والا لزم احتياجه في هذا الوجود الى غيره لانه
في هذا الوجود الى غيره لانه في هذا الوجود ليس واجبا قطعا ومحتاج الى غيره سواء كان بسيطا
او مركبا بل الدعوى ان الواجب في الوجود الخارجي الذي هو واجب فيه بري من الاجزاء التحليلية
فان الجزء التحليلي وهو ما يقسم العقل الشيء له سواء كان مقدارا بان ينصف متصل واحد او غير مقداري
كالجنس او الفصل وهذا التقسيم خص بالاجزاء العقلية بعض الشيء وله ذات حاصل فيه واذا قسم
العقل تلك الذوات الى الشيء الذي هي بعض في مرتبة الوجود يحكم بتقدمها عليه بالطبع فلو كان
للواجب شيء من تلك الاجزاء لم يكن واجبا بالذات ومنتهى سلسلة الموجودات هف فان قلت الاجزاء
لم يكن واجبا بالذات العقلية التحليلية تحصل وبتحليل العقل ونقسمه الكل اليها فما لم يقسم الشيء وتقسيمه
العقل الشيء لم يكن اجزاء تحليلية اصلا فيكون الاجزاء المذكورة متأخرة عن تقسيم متأخر فكيف
يتصور ان يكون الاجزاء متقدمة عليه قلت لتلك الاجزاء ذوات متصفة بالوحدة قبل تقسيم العقل
الشيء ولم يتميز بعضها عن بعض في هذه المرتبة فاذا قسمت اتصفت ذوات الاجزاء العقلية بالبعضية
والكثرة وتميز بعضها عن بعض عند العقل فذات الاجزاء متقدم على التقسيم المذكور واتصاف تلك
الذات بالجزئية متأخر عنه والعقل يحكم بتقدم ذات الجزء على الشيء لا بتقدمه مع وصف الجزئية
غاية الامر ان حكمه بتقدمها عليه يكون بعد التقسيم اذ قبل التقسيم لا يتميز ذات الجزء عند العقل

ولا يقدر العقل ان يحكم عليها فاذا قسم الشئ الى الاجزاء وتميز الجزء عنه وقايس الشئ اليه في مرتبة
الوجود وحكم بتقدم ذات الجزء على الشئ اي الاجزاء تقدما بالطبع فذات الجزء متقدم عليه وعلى التقسيم
ايضا وحكم العقل بتقدمها مؤخر عنها ولا محذور في ذلك فان قلت معنى تقدم امر على اخر عبارة
عن سبق حصول المقدم على حصول المؤخر وهو عبارة عن ان يكون للمقدم حصول في مرتبة لا يكون
المؤخر حاصلا فيها فاذا كان ذات الجزء المذكور متقدما قبل التقسيم وهي حينئذ مبهمة لزم ان يكون
للمبهم حال هو مبهم حصول وهو منكر عند القوم قلت لا نسلم ان السبق المذكور عبارة عن ذلك كيف
ولو كان كذلك لزم ان يكون العلة الموجبة حصوله في مرتبة بدون حصول المعلول بل هو عبارة
عن احقية ما يجد العقل للمتقدم على الآخر اذا قاسها الى الوجود ويعبر عنها بالفاء المستعمل بينهما في قوله
وجد العلة فوجد المعلول ووجد الجزء فوجد الكل ولا حرج في ان يجد العقل بعد التقسيم حقيقة ذات
وقبله فان قلت قد اشتهر في السنة المتأخرين ويفهم من الشرح ايضا ان الاجزاء العقلية هي ما يتركب
الشئ منها في الوجود الذهني وعلى ما ذكرت انت هي تحصل من الاجزاء التي تحلل العقل الشئ اليها
وان كان في الوجود الخارجي فما هذا اراد القوم بها قلت قد يشتبه انهم ارادوا ما ذكرت فانهم
صرحوا بان الاجزاء العقلية للانسان هما الحيوان الناطق وللسواد هي اللون القابض للبصر ولا خفاء
في الانسان في الوجود الخارجي حيوان ناطق لا في الوجود الذهني فانه هناك ليس حيوانا ولا ناطقا
بل كيفية نفسانية كما تحقق في موضعه ولا في ان السواد في الوجود الخارجي لون قابض للبصر لا في الوجود
الذهني ونظائر ذلك اكثر من ان يحصى اقول لما كان ذات الجزء قبل التقسيم متحد الكل في الوجود
كما اعترف به فاذا قسم العقل الكل الى الاجزاء فلا يخلو عن ان يحكم بتقدم ذات الجزء في الوجود
الذي بعد التقسيم او اللاحق الذي يتميز به كل جزء من الآخر وعن الكل او في الوجود مطلقا
من غير تعيين والاول باطل لانه باعتبار هذا الوجود متحد مع الكل فلا يتصور التقدم والتأخر فيما
بينهما بحسب هذا الوجود وكذا الثاني لانه بحسب هذا الوجود متأخر عنه كما اعترف به وكذا الثالث
لان وجوده منحصر في المعنيين المذكورين وقد بطل التقدم في كل منهما فيبطل في المطلق ثم انه
على قاعدته المشهورة بعد الدعوى المذكورة لما اورد على تفسيره ان معنى التقدم سبق حصول
المتقدم على حصول المتأخر وذلك يقتضي ان يكون للمتقدم حصول في مرتبة لا يكون المتأخر حاصلا
فيها فلو كان ذات الجزء متقدما قبل التقسيم لزم ان يكون للمبهم حين هو مبهم حصول وهو منكر
عند القوم جعل نفسه في الجواب مانعا فقال لا نسلم ان معنى السبق المذكور ذلك واسند
المنع الى ذاته لو كان كذلك يلزم ان يكون للعلة الموجبة حصول في مرتبة بدون حصول المعلول
بل هو عبارة عن احقية ما يجده العقل للمتقدم على المتأخر اقول بعد الاغماض عن ان

السؤال

السؤال منع وما ذكره في بيانه سند ولا اقل من احتماله للحمل على ذلك فالمنع في مقابلة غير موجبة
ان هذا المنع لا يجديه لان استلزام السبق لهذا المعنى فلا يجديه منع كون السبق عبارة عن ذلك
وما ذكره في موضع السند غير مستقيم اذ القوم اطبقوا على ان للعلة الموجبة حصولا في المرتبة السابقة
على وجود المعلول وبنوا على ذلك ان الحاوي لو كان علة للمحوي لزم امكان الخلاء كما هو مبين في
موضعه وما ذكره من ان السبق عبارة احقيته فان اراد مطلق الاحقية لزم ان يكون الجوهر متقدما
على كل عرض فان الجوهر احق بالوجود من العرض وكل واحد من الاعراض القارة متقدما على غير
القارة لانها احق بالوجود منها وان خصص الاحقية بما يستلزم هذا المعنى لزم المحذور المذكور ثم
ما ذكره آخرا من ان الانسان في الوجود الذهني ليس حيوانا ناطقا والسواد في الوجود الذهني ليس
لونا قابضا مبني على ما هو من اصوله الموضوعة وهي ان الماهية منقلبة في الوجود الذهني الى كيفية
وقد سبق الكلام عليه ونقول اذا حصل مفهوم من المفهومات في الذهن فلا شك ان الحاصل
هو نفس ذلك المفهوم لان العلم بالشئ يستلزم حضور نفس ذلك الشئ لا حضور مثاله وصورته فان
كل ما يفرض مغايرا له ليس حضوره حضوره وان فرض اي ارتباط وعلاقة بينهما وذلك امر لا ينكره
من له فطرة سليمة فاذا علمت الحيوان الناطق كان الحاصل في ذهنك نفس الحيوان الناطق والمتخلف
بحسب هذا الوجود هو لوازم الوجود الخارجي لا لوازم الماهية ولا لوازم الوجود الذهني كما حقق
في موضعه وقد يتوهم بواسطة انتفاء لوازم الوجود الخارجي ان الموجود في الذهن ليس ذلك
ثم اني ذكرت في الحواشي لبيان نفي تركب الواجب من الاجزاء العقلية ان الاجزاء العقلية
متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظاهر واما الثاني فلصحة الحمل فوجودهما واحد
ومفهومهما اثنان فوجودهما غير ماهيتهما وايضا قد ثبت ان الواجب لا ماهية له ولا آنية كما مر
ومعنى ذلك انه متشخص بسيط لا يحلله العقل الى ماهية وتشخص ولا الى ماهية ووجود اذ لو كان له
ماهية كلية لم يكن من حيث ماهية موجودة بل يحتاج الى امر آخر يحصله ويشخصه فلا يكون وجوده
عين ماهيته ولو كان هويته بسيطة ولكنها غير موجودة لاحتاج اتصافه بوجوده فضل في معناه
واي حاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشئ آخر اصلا سواء كان جزءا له او مقوما له
اذ على التقديرين يكون وجوده وصفا لغيره يعني انه يكون شيئا موجودا وكان ما فرضناه واجبا شأنه فهو
ممكن كما مر واعترض عليه اما اولا فبان المفهوم ما حصل في العقل وتغاير المفهومين يدل على ان
ما حصل منهما في العقل اثنان فان اراد بوحدة الوجود ان وجودهما في العقل واحد فهو ممنوع
فانهما في العقل اثنان فلا محالة لهما هناك وجودان ولا يلزم من صحة الحمل اتحادهما وجودا عقليا
وان اراد ان وجودهما في الخارج واحد ثم لكن لا حرج في ان يكون المتغايران ذهنا متحدين

وجودا في الخارج فلم لا يجوز ان يكون امران متغايران في الذهن لهما معا وجود وجود خارجي واما
ثانيا فلان معنى قوله لا ماهية للواجب وراء الانية ليس ما ذكره وهو ظاهر لا نشترط به واما
ثالثا فلانه ليس اثر العلة اتصاف معنى قوله الماهية بالوجود حتى لو كانت ماهية الواجب
نفس الوجود لا تستغني عن العلة بل اثرية فلو كان للواجب ماهية سواء كانت وجودا او غيره
لكان شيء موجودا الا الوجود البحت ولزم ان يحتاج الى العلة وقد سبق بيان ذلك في الحواشي
السابقة فلا نعيده اقول اما الاول فسقوطه اظهر من ان يبين لانه توهم ان امر مراد البيان
على ان المتغايرين في الذهن لا يجوز ان يتحدا في الوجود الخارجي وذلك وهم عجيب ليس له منشاء
فان صريح العبارة يدل على ان الجنس والفصل متغايران والوجود واحد فلا يكونان عين الوجود
اذ الاثنان غير الواحد بالبديهة واين هذا مما تخيله واما الثاني فمعارض بمثله واما الثالث فمخالف
لما عليه المتأخرون من ان اثر العلة هو الذات وذلك لا يقدح في المقصود لان ما يحلله العقل الى
ماهية ووجود فهو معلول عند الفريقين فان ما يكون كذلك يحتاج في ذاته الى العلة على الوجه
الثاني وفي الاتصاف بالوجود على الوجه الاول وقد عرفت فيما سبق ان حقيقة الواجب تعالى عند
القوم وجود خاص قايم بذاته فيستغني في ذاته وفي وجوده عن الغير فان كونه موجودا ايضا
عين كونه وجودا قايما بذاته وقيام الموجود من قبيل قيام الشيء بذاته فيستغني عن العلة في
ذاته ووجوده كما فصل سابقا قوله يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه قيل يندفع هذا
الاحتمال بتركبه من امرين متساويين ايضا بما قررناه لك آنفا اقول يندفع ما ذكره آنفا بما قررناه
آنفا قوله فلم يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة في الحواشي ربما يمنع ذلك السند السرير المركب من قطع
الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى انها اعتبارية مع انه كلام على السند غير مسموعة
الى ان يبين وايضا لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته على الحال كونه عرضا لا اقتضى اجزاء العناصر
التي هي اجزاء المواليد عن الصورة الحالة فيها ان يكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان
المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها اما في وجودها او في تحصله نوعا كما في الصور المواليد
فان اجزاء العناصر محتاج اليها في تحصلها بتلك الانواع اعني انواع المواليد وان لم تحتج
اليها في وجودها وتحصلها بحسب انواعها انفسها واعترض عليه بانه لو تركب ماهية مركبة حقيقية
من عرض ومحله ذات بقي هويتهما في نفس الامر حال التركيب لكان هناك اثنان وهما لا يكون
اثنان حيث يكون اثنان عددا آخر لا يكون واحدا ايضا فان ما يكون في نفس منهما اثنان
للواحد فيها حقيقة وان يبطل هوية العرض انعدم بالكلية لبراءته عن المادة الداخلة فيه على
ما بين في موضعه ح لا يكون التركيب منه وان بطل المحل بالكلية لا يكون التركيب منه ايضا وان

بطل

بطل هوية المحل وبقي هوية المحل وبقي هوية العرض مع مادة المحل فلا بد من صورة يعني
تلك المادة وهي مع العرض لا اثنان لا واحدا حقيقيا كما تحققه اذا انتهت المهوية الى الحقيقة
اقول كون الاثنين من حيث هو اثنان لا ينافي كونه واحدا بالوحدة العارضة له بل هو واحد
من الاثنينية من جزئية ولا يلزم منه ان يبطل الاثنينية كما ان كون الالف واحدا مع احاد الالوف
كما لا ينافي كونه الفا فلا ينافي بقاء الجزئين حال التركيب كون المجموع نوعا واحدا حقيقيا فان كثرة
الاجزاء لا ينافي وحدة الكل وقياسه على انه لا يكون عددا آخر قياس مع الفارق فان الاثنين
كساير المعدودات واحدة بالوحدة العارضة له فان الوحدة شامل لجميع المعدودات بخلاف مراتب
الاعداد نعم الاثنان لا يكون واحدا بالوحدة التي هي جزؤه وفي ذكره سفسطة ظاهرة ثم القول
ببطلان الهويات في العناصر التي هي اجزاء المواليد مخالف لما ذكره الحكماء بل هو مذهب البعض
الذي شنع عليه الشيخ في الشفاء بقوله لكن قوما في قرب زماننا اخترعوا مذهبا عجيبا غريبا وكما
انما هو على مذهبهم فلو فرض صحة ما ذكره فلا وجه لايراده على ما ذكرته فكيف وهو غير صحيح كما
سنبينه اذا انتهت النوبة الى بيانه قال المعترض فان قلت ما هو كثير في نفس الامر قد يتصف
بالوحدة فيها كالبيت فانها لبنات كثيرة في نفس الامر ويصدق عليها انها بيت واحد فلم لا يجوز ان
يكون المركب من العرض ومحله كذلك قلت في البيت ذات هي اللبنات مثلا وعارض هو المجموع المفهوم
المسمى بالبيت اعني المجموع المخصوص فانه عرض للذات التي هناك فالذات كثيرة في نفس الامر
وهي اللبنات لا واحد والمفهوم والمسمى بالبيت العارض وهو المجموع واحد فيها لا كثير عن الواحد
فان قلت اللبنات والمجموع بحسب تفصيل العقل اثنان لكنهما في الخارج امر واحد لتعارفهما هناك فهذا
الامر لما كان عين اللبنات كان كثيرا فيه ولما كان عين المجموع كان واحدا فيه فهو في الخارج واحد
وكثير قلت سلمنا انه واحد وكثير في الخارج لكن لما كان اللبن ذاتا وهو بما هو عين اللبن كان كثيرا
يكون كثيرا بالذات ولما كان الاجتماع عارضا وهو بما هو عين المجموع كان واحدا يكون واحدا بالعرض
ولا تجزم ان كون الامر الخارجي الذي هو عين مفهومين يكون له بما هو عين احدهما حكم لا يكون له ذلك
الحكم بما هو عين الآخر كالطبيب الكاتب فانه بما هو طبيب معالج بالذات وبما هو كاتب ليس معالجا بالذات
بل بالعرض وهكذا الشبح المرئي من بعيد فانه قد يكون بما هو جسم مبصرا وبما هو فرض غير مبصر مع انه
عين كل منهما فاذا كان الحقيقة المركبة من العرض ومحله من هذا القبيل كانت كثيرة بالذات واحدة حقيقة
اذ المعنى بالوحدة الحقيقية هي الوحدة بالذات لا الوحدة بالعرض واما ما حسبه من ان اجزاء
العناصر في المواليد مستغنية عن الصور الحالة فيها فليس كذلك لما حقق في موضعه من ان تلك الاجزاء
عند تركب المواليد هناك بقيت مبهمة محتاجة الى معين وهو الصورة الحالة فيها التركيبات ومستحق

الخطاب يعلم ان انه ليس ما ذكره دليل على ان الماهية الواحدة وحدة حقيقية لا يأتلف من الجوهر و
العرض والواجب عليه اثبات ذلك ثم ما ذكره فان كان لا يليق بان يتعرض له معترض من وجوه الاول
ان ما ذكره من البيت عارض للنبات لا لمفهوم المجموع حتى يكون عارضا له بل هو ذوات النبات المعروضة
للاجتماع وذلك ظاهر الثاني ان ما ذكره اولا في جواب السؤال لا يقتضي ان لا يكون مجموع النبات نوعا
حقيقيا اذ الوحدة العارضة للنوع لا ينافي اشتمال النوع على اجزاء كثيرة فان الكثرة صفة الاجزاء
والوحدة صفة النوع ولا منافاة بين كثرة الاجزاء ووحدة النوع الثالث ان ما ذكره في الجواب
السؤال الثاني انما يقتضي ان يكون وحدة النوع بالعرض لان النوع هو مجموع تلك الاجزاء والجميع من حيث
الجميع له وحدة هي صفتها بالذات لا بالعرض و الاجزاء من حيث ذواتها كثيرة ومن حيث انها نوع من
المركبات واحد جار في جميع اجزاء المركبات الحقيقية كاعضاء الانسان فانها من حيث ذوات الاعضاء كثيرة
ومن حيث انها مجموع البدن واحد فعلى ما ذكره لا يكون البدن نوعا واحدا حقيقيا وكذا الحال في اجزاء سائر
النبات والحيوانات بل في العناصر التي هي اجزاء المواليد فانها باقية بصورها عندهم كما لا يخفى على من له ادنى
خبرة بكلام القوم وما ذكره من ان تلك الاجزاء في المواليد يصير مبهمة محتاجة الى صور المركبات فاذا
اراد بالابهام ينخلع عن صورها العنصرية فهو خلاف مذهبهم فانه بالسنخ لتها في جوهرها فيكون كونا وفسادا
وذلك منكر عند الحكماء كما سبق قوله حقق في موضعه تلبيس لانه ان اراد ان القوم حققوا كذلك فهو
افتراء وان اراد انه نفسه حققه فهو ساقط كما سنتكلم عليه وعلى فرض ان يكون كذلك لا يندفع الايراد
عن القوم وان اراد بالابهام انها لا يصير نوعا معينا من المواليد الا بصورة ذلك النوع ومع ذلك
فهي باقية بصورها العنصرية فهو تحقق لعدم احتياج اجزاء الماهية الحقيقية بحسب ذاتها الى
ما تكلف فيها وقبل ذلك تجوز في العرض وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه لينظر فيه ثم انى ذكرت
في بعض تحريراتي الغواشي انه يمكن ان يقال اجزاء العناصر في المواليد لما استحالت عن صرافة كيفياتها
الى الكيفيات المتوسطة فقد صارت بحيث لو لم يفض عليها صورة المركب لم يبق بل كان ان يستحيل في
جواهرها فصورة المركب تحفظها في هذه الحال فيكون محتاجة اليها في بقائها وذلك ليس بعيد عن النظر
الحكمي وبالجملة هذا وجه لو ساعده الانصاف امكن ان يكون مخلصا عن الايراد **اقول** واما اذا كان
الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيها الجزء الصوري لبقي في المركب صورية الواجب لامتناع بطلانها
وكان فيه صورة الصورة الحالية ايضا فيه كثيرة بالفعل فلا يكون واحدا حقيقيا لانها متكثرة بالذات تمام
النوع قال بهمنيار كل ما كان الوحدة فيه بالفعل لا يكون الكثرة فيه بالقوة **اقول** لا نم ان كثرة الاجزاء
ينافي وحدة الماهية فان الماهيات المركبة باسرها واحدة حيث انها تلك الماهيات كثيرة من حيث الاجزاء ونعني
كلام بهمنيار ان ما هو واحد بالفعل من حيثية لا يكون من تلك الحيثية كثيرا بالقوة بل الوحدة الا بالقوة مثلا الماء

الذي

الذي هو في الكوز شخص واحد من اشخاص الماء فلا يكون فيه كثرة الاشخاص الماء الا بالقوة فانه اذا
قسم يحدث منه اشخاص كثيرة من الماء وليس فيه دلالة على ما تخيله بل هذا مبنى على اصوله الموضوعة
المخترعة لا اصولها حكمية فان اجزاء العناصر عندهم باقية في انواع المركبات مع ان كلا منها واحد وحدة
حقيقية بل الهيولى والصورة كلاهما موجودان بالفعل في الجسم الطبيعي بل النفس والبدن جزءان
من الانسان على ما حققه الشيخ وغيره مع انه انواع حقيقية لكنه معقول بانقلاب اجزاء العناصر من
صورها الى صور المركبات واتحاد الهيولى والصورة في الوجود واتحاد النفس مع البدن كذلك الى غير
ذلك مما نشره من العارف **اقول** ان لم يعتبر الوجود بل امر عقلي انتزاعي ولا محذور فيه **قوله** لا نم انه
ليس له قيام بالموجودات بحسب نفس الامر ولئن سلمنا ان ليس له قيام بها بحسب نفس الخارج وذلك
لان الوجود وكذا المفهومات متحقق في نفس الامر بالبرهان الدال على ان الاشياء نحوا آخر من الوجود
على ما سبق وهو في ذلك التحقق باعث للماهيات ولا نعني بالقيام الى هذا المعنى فان قلت قد ينفك
الوجود في التعقل عن الماهية فلو كان له قيام بها بحسب نفس الامر ينفك عنه في التعقل لان الوجود
انما يوجد في نفس الامر باعتبار وجوده في الذهن لا بحسب وجوده في الخارج اذ لا وجود له فيه
قلت له وجود في نفسه في نفس الامر ووجود لغيره في نفس الامر ايضا ولا محذور في ذلك فان
العقل كما يجد الجسم متصفا بالسواد بحسب وجوده في الخارج كذلك يجد الخط متصفا بالانقسام بحسب
وجوده في نفس الامر وان كان ذلك مخالفا للفطرة وحكم المحققين قائم بالماهية **قوله** انما ذلك
كان المفتقر محاله بعين خارجية قلت في الحواشي اذا كان الوجود وصفا للذات سواء كان امرا
اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه على التقدير
الاول ومراده بكونه ممكن امكانه باعتبار ثبوته للذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد عليه
ما اورده واعترض عليه بانه ان اراد بوصف الذات هو قائم بها في نفس الامر ذهنا او خارجا فالوجود
ليس كذلك لما مر من امتناع قيامه بالموجودات في نفس الامر وان اراد به صدق حمل ثبوتها للموصوفات
لما مر من ان صدق الحمل لا يوجب ثبوت مبدأ المحمول **اقول** نختار الاول ونمنع امتناع قيامه بالموجو دات
في نفس الامر وقد سبق تفصيله **قوله** لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا قيل قد اجاب
الشارح في ذلك والحق ان ليس للوجود فرد هو عارض لشيء من الموجودات وقد سبق الدليل
على ذلك قال بهمنيار تخصيص الوجود العام في الواجب تعالى بانه لا ماهية له وفي الممكنات بعلله
او بموضوعاته اقول سبق في دليله على ذلك ثم ما ذكره مبني على اصول الموضوعة التي منها ان الوجود
لا عروض له للماهيات اصلا بحسب نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا وهذا يقتضي ان لا يكون حصة الوجود
ايضا عارضا اصلا وما ذكره الشارح هو انه ليس فرد سوى الحصة واين احدهما من الآخر **اقول** لا يقتضي

لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها قيل غير تام اذ نمنع ان يكون وجود الواجب معللا
بشيء سواء كان ذاته او غيره على ما تمت الاشارة اليه اقول قد سبق منا توجيه هذه العبارة على
وجه لا يستلزم كونه معللا قوله اذا كان وجود الواجب زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به قيل
ان اراد باتصاف الذات بالوجود قيام الوجود بالمعنى المصدري بها فلم ومن ذلك ثم لما عرفت غير
مرة وان اراد به صدق المشتق منه عليه فسواء كان الذات وجودا او ماهية اخرى لا بد لذلك من
علة نعم ما هو سوى عين الماهية وجوده عين الشيء على ما سبق تحقيقه اقول قد تم الكلام عليه وعلى
امثاله مرارا ثم لا نم ان الوجود القايم بذاته لا بد له من علة فان كونه موجودا هو عين كونه وجودا
قايما بذاته وقد سبق تفصيله قوله وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر وان لا يتصف
قيل ان اراد بعدم اتصاف الشيء بذلك الامر ان يتحقق الشيء غير متصف به فلا يجوز ان لا يتصف
زيد بالوجود بهذا الوجه لان زيدا اسم فرد مخصوص من افراد الانسان وهو حال العدم ليس
فردا له لامتناع صدقه عليه حينئذ وان اراد ان لا يكون الشيء متصفا بذلك الامر سواء كان في حال
تحقق الشيء المذكور او لا ففي الاربعة يجوز ان لا يكون متصفا بالزوجية من هذا الوجه حال العدم
لانه لا يكون زوجا ولا اربعة ايضا اقول مراده ان يكون الشيء المعقول له حيث يجوز ان يتصف به
وان لا يتصف به سواء كان ذلك الشيء نفس الماهية من حيث هي او الماهية مع قيد الوجود
بالنسبة الى ذات الواجب من حيث هي واجب لا يمكن ان يتصف به وان لا يتصف لتحقق الفرق
هناك من غير قيد فلا يحتاج الى العلة كما ان الزوجية بالنسبة الى الاربعة الموجودة كذلك فلا يحتاج
الاربعة بعد وجودها الى علة تجعلها زوجا وحاصل كلامه ان كل ما هو واجب بالنسبة الى الشيء
لا يحتاج ذلك الشيء في الاتصاف به الى علة ولما كان الوجود واجبا بالنسبة الى ذات الواجب
لا يحتاج الذات في الاتصاف به الى علة والزوجية لما كانت واجبة بالنسبة الى ذات الاربعة
الموجودة لم يحتج الاربعة الموجودة الى علة في الاتصاف بهذا مقصود الشارح وهو مستخف
لما ذكرنا والغرض ان المحشي لم يحصل مقصوده قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان
واجبا الخ قيل لو صح ذلك لزم ان يكون الماهية المتصفة بامر لاقتضاء ذاتها وحدها او مع لازمها
اياه لم يكن اتصافها به ممكنا ومعللا لامتناع مفارقته عنها في نفس الامر بل يلزم ان لا يكون اتصاف
اكثر الماهيات بالوجود الخارجي ممكنا ومعللا لامتناع مفارقته عنها حال كونها تلك الماهيات كما هو
حال الاربعة بالقياس الى الزوجية ويلزم ايضا ان يكون اقتران المعلول مع العلة الموجبة غير ممكن
ومعلل بوجوب هذا الاقتران وعدم جواز عدمه حينئذ قلت في الحواشي اتصاف الاربعة بالزوجية واجبة
بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علة وجود الاربعة ولا يجري ذلك في الوجود

وفي

فيه بحث اذ حاصل استدلال الشارح به على استغناء زوجية الاربعة عن العلة هو ان الصفة الممكنة للشيء
لا ينافي ذلك الشيء ثبوتها له ولا انتفاؤها عنه وذات الاربعة منافية لسلب الزوجية عنها فلا يكون ممكن الثبوت
لها بل يكون واجبا لها فلا يحتاج الى علة وهذا الوجوب ليس وجوبا بشرط المحمول كما حسبه هذا القائل حتى
يندفع استدلال الشارح فان الوجوب بشرط المحمول لا يستلزم الاستغناء عن العلة اقول فيه اشتباه عجيب
فان ما ذكره هو وجوب ثبوت الزوجية للاربعة حتى بشرط الوجود فلا ينافي الاحتياج الى علة الوجود بل انه
ولا يجري في الوجود مثل ذلك فتوهم ان ما ذكره هو ان ضرورة ثبوت الزوجية للاربعة ضروري بشرط المحمول
ثم قيل ووجه الدفع منع كون الصفة الممكنة للشيء ما ذكر بل هي صفة يجوز ان يكون ثابتة للشيء ان لا يكون
ثابتة له سواء كان عدم الثبوت بوجود الشيء وانتفاء الوصف عنه او بانتفاء الشيء والصفة جميعا كما في عدم
ثبوت الزوجية للاربعة المعدومة اقول قد عرفت اندفاعه بما ذكرناه فانه اذا كان ثبوت الزوجية للاربعة واجبا
بشرط الوجود ويكون بالذات فلا يستغني عن العلة ولا يجري مثل ذلك في وجوب الوجود بالنسبة الى الواجب
فانه واجب بالنظر الى الذات من غير شرط فلا يتجه وجه الدفع فيما ذكره كما فهم من سياق كلامه ثم قيل واعلم
ان مفهوم الوجود ليس عين الشيء من الماهيات ولا جزءا منها كما تم في مباحث الوجود فالماهية اذا اعتبرت
بذاتها من غير التفات الى ما هو خارج عنها لا يكون موجودة وهذا القدر كاف في امكان موجوديتها واحتياجها
الى سبب اذا لم يكن نسبة الموجودية اليها بالامتناع ولو كان للواجب تعالى ماهية لكان حكمه كذلك ايضا ومن ثمة
ذهب الحكماء الى ان كل ذي ماهية معلول ولا ماهية لما هو واجب الوجود بذاته ثم اعلم ان معنى قولهم
وجود الممكنات زائد عليها ووجود الواجب لا يزيد عليه ان الوجود زائد عليها لا في الخارج لان الموجود لا ينفك
عن الممكن فيها بل في العقل فانه يفصل الممكن اما الى السماء موجودا والارض موجودا والى الانسان موجودا والى
غير ذلك الموجود غير زائد على ما هو واجب الوجود بذاته لا في الخارج لعدم امتياز الموجود عنه فيه كما مر
الموجودات ولا في العقل لانه الموجود البحت لا انه موجود ثم الوجود ليس ماهية تعالى كما مر ان الوجود
ليس ماهية لشيء من الموجودات فلا يكون للواجب بذاته حقيقة عقلية اعني ان الموجود هناك مجرد من الماهية
غير زايد عليها لفقدان الماهية وفي الممكنات غير مجرد عنها زائد عليها فاعتبر ذلك بالقياس الى ما ذهب اليه افلاطون
في المكان من انه بعد مجرد عن المادة قال في داخل الكون مثلا ممتدان احدهما الماء الطويل العريض العميق
وهذا هو المتمكن في الطويل العريض العميق وهذا هو المكان فالطويل العريض العميق هناك مجرد عن المادة قوله
في هذا الطويل العريض العميق الذي لا حقيقة له الا شيئا منها ان ما ثبت في مباحث الوجود انما هو ان الوجود
ليس عين جميع الموجودات ولا جزءا من جميعها ولم يثبت هناك ان الوجود المطلق والوجود الخاص ليس
عين جميع الموجودات او لا جزء بعضها فقوله مفهوم الوجود ليس عين شيء من الماهيات ولا جزءا ان
اراد به الوجود المطلق فقد عرفت انه لم يثبت هناك الا انه ليس عين جميع الموجودات ولم يثبت

انه ليس عين بعضها وقس عليه حال الجزئية كذا ان اراد به الوجود الخاص اذ لم يثبت هناك ان الوجود الخاص
ليس عين بعض الماهيات وجزء بعضها وعلى الوجهين فالحق انه غير صحيح والكلام غير تام واما الوجود بالمعنى
المصدري فلم يثبت هناك انه ليس عين شيء منها ولا جزءا منه اصلا فان الوجود بمعنى الموجود كما اعترف به
ومنها ان قوله لو كان للواجب تع ماهية لكان حكمه ذلك ايضا غير تام على الاطلاق لانه لو كان ماهية
الوجود الخاص القايم بذاته ومعنى كونه موجودا وجودا قايما بذاته لا يكون حكمه كذلك كما تم ومنها
ان قوله انه الوجود البحت لا الشيء الموجود ان اراد انه امر عين مفهوم الوجود المطلق تع الله
عن ذلك وهو ظاهر البطلان وان اراد انه امر يصدق عليه الموجود المطلق فيكون له ماهية اي
ذلك الامر ويكون حكمه حكم ساير الخصوصيات التي يصدق عليها الموجود المطلق وان اراد انه معنى آخر
فلا بد من بيانه ليظهر حاله ومنها ان قوله الوجود ليس ماهية له تع كلام غير مستقيم لما عرفت من انه لم
يثبت الا ان الوجود ليس بجميع الموجودات ولا يلزم منه ان لا يكون ماهية لبعضها ولو فرضنا انه ثبت
هناك ان الوجود ليس ماهية من الماهيات والوجود بمعنى الموجود فكيف يكون الواجب هو الوجود البحت
اذ ح يكون الوجود البحت ذاته وماهية لا محالة ومنها ان نفي الحقيقة العقلية عن الواجب وتفسيره انه
للوجود المجرد عن الماهية لا يتم لما عرفت آنفا ومنها ان ما نقل عن افلاطون من ان المكان هو البعد
المجرد عن المادة لا البعد المجرد عن الماهية كيف لا وهو مقدار متجرد عن المادة فيكون حقيقة ما يصدق عليه هذا
المفهوم واعلم ان اصل هذا الكلام ذكره الشيخ في الشفاء ولم يقل انه مجرد عن الماهية بل مجرد عن المادة
وغرضه توضيح تجرده عن الماهية بالقياس الى تجرد البعد عن المادة فحرفه المحشي الى تجرده عن الماهية كما
ترى الثاني المستدل به على ان حقيقته تع ليس هو الوجود يدل على انه ليس موجودا ايضا لانه لو كان موجودا
بحتا لكان ذلك حقيقة لا محالة وقد زعم انه ثبت ان من الموجودات ما صرح بان هذا المفهوم
اما ان يكون عارضا لشيء فيكون له ماهية معروضة له واما ان يكون قايما بنفسه وعلى الاول يلزم
كونه ممكنا كما تقرر وعلى الثاني يكون حقيقته نفسه ثم ذاته تع اما فرد لهذا المفهوم او عينه
او حصة منه وعلى الاول يكون شيئا موجودا وعلى الآخرين يكون امرا اعتباريا تعالى عن
ذلك هذا وقد قلت في تجريد النقاش على قوله ان الوجود ليس عين ماهية من الماهيات
ليس نفس مفهومه ماهية من الماهية لايقال المراد الماهية العينية لان البحث في الوجود
المطلق واعترض عليه بان للموجود ماهيات وعوارض وحيث قالوا ليس الوجود نفس
الماهية ولا اجزاء بما ارادوا بالماهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها وليس مفهوم الوجود
ماهية لشيء من الموجودات خارجية كانت او ذهنية اقول ممنوع فان مفهوم
الوجود من الموجودات الذهنية ومفهومه نفس ماهية وان اراد ان الوجود العارض

الوجود ليس عين ماهية شيء م

العارض للماهية لا يكون نفس تلك الماهية باعتبار معروضه له كان هذا من الكلام غير مفيد
ثم قلت في تجريد النقواشي ان اراد بقوله انه الموجود البحت لا الشيء الموجود انه مفهوم
الموجود المركب بالبديهة فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من هذا المفهوم فجميع الماهيات
الموجودة كذلك ضرورة انها يصدق عليها مفهوم الموجود وح يكون شيئا موجودا اذ الشيء
الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم وهو ظاهر واعترض عليه
بان الكلام في مفهوم الموجود وان الممكن يفصله العقل او اسماء موجود وعارض
موجود الى غير ذلك فيجد في الممكنات ماهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب لا يجري فيه
هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم الموجود والممكن ماهية موجودة والواجب
تعالى موجود لا ماهية ولا جزء ان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه كيف لا وهذا
المفهوم محمول عليه بالمواطاة فالحمل المذكور مستلزم لاتحاد الطرفين فبطلان الشق الاول
من الترديد ممنوع ثم ما جرى فيه التفصيل المذكور ويمكن للعقل ان يجرده عن الوجود فاذا جرده
واخذه ماهية من غير اخذ امر زائد معها لا يكون في هذه المرتبة موجودة ولا معدومة اذ هي
مع الوجود موجود ومع العدم معدوم كما حقق في موضعه واذا لم يكن بذاتها موجودة ولا
معدومة كان وقوع كل منهما بعلة ولذلك ذهبوا الى ان كل ذي ماهية معلول وما لم يجر فيه
التفصيل المذكور هو الموجود البحت لا يمكن تجريده عن الوجود فهو في نفسه يجزى له الوجود
فيكون واجب الوجود بذاته ولا يكون معلولا لا لذاته ولا لغيره اقول قد اختار الشق الاول
ومنع البطلان مستندا بان الحمل مستلزم لاتحاد الطرفين وانت تعلم ان الحمل مشترك
بينه وبين الممكنات فلا ينافي كونه شيئا موجودا بل الحمل يحقق كونه شيئا موجودا ضرورة
انه حينئذ يكون فردا من مفهوم الموجود المطلق كما ان ماهية كل ممكن كذلك فاين
الفرق وما فائدة هذا الجريان في هذا المقام هذا وقد ذكرت في تجريد النقواشي
انا لا نسلم ان الطويل العريض العميق الذي هو المكان على ما نسب الى افلاطون مجرد
عن الماهية بل ذلك عين ماهية للسؤال بما هو لا يخفى واعترض عليه لم يدع المحشي
ان المكان على ما ذهب اليه افلاطون مجرد عن الماهية حتى يستقيم المنع وطلب
الدليل عنه بل نقل مذهبه ليتنبه المخاطب بان الموجود المجرد عن الماهية امر معقول
اعتبره الحكماء الكبار رضي ولا استبعاد العارض لا اذ كان الغرض في امكان هذا الفرد
ولو كان الطويل العريض العميق ماهية لكان جوابا للسؤال بما هو وليس كذلك
كما لا يخفى والمعتمد عليه في نفي الماهية هو البرهان القايم على ان كل ذي ماهية معلول

لامتناع تعقله بكنهه كما حققه فان كثيرا مما لا سبيل لنا الى تعقله بالكنه ليس بريئا عن الماهية اقول الذي
ذكره متجه على ما نسبه ذلك القول الى افلاطون كما يدل عليه قوله لا نسلم ان الحكماء على ما ذهب اليه افلاطون
مجرد عن الماهية وذلك لما سبق آنفا من ان مذهب افلاطون كما نقل عنه المتأخرون انه مجرد
عن المادة لا انه مجرد عن الماهية فالنقل غير صحيح فحمله المعترض على منع المنقول واجاب عنه بما تركه
وقوله لو كان الطويل العريض العميق ماهية للمكان لكان جوابا للسؤال بما هو وليس كذلك ان اراد
ان هذا المفهوم ليس ذاتيا له بناء على اعتبار الاضافة في مفهوماتها فمثل ذلك يجري في اكثر
المفهومات التي يعبرون بها عن الاجناس والفصول كالحيوان المحدود بالجسم النامي الحساس المتحرك
بالارادة والجسم المفسر بالجوهر القابل للابعاد الثلثة والناطق المفسر بمدرك الكليات الى غير
ذلك وذلك من قبيل التوسع او الاضطرار المتعارف في جواب ما هو كما م ولا يختلف الوضع وهو كون
المكان ذا ماهية على هذا المذهب يكون ذلك المفهوم ذاتيا له او عرضيا اقيم مقام الذاتي كما
لا يخفى واما قوله المعتمد في نفي الماهية هو البرهان لامتناع تعقله بالكنه كما حققه فهو قد استدل بهذا
على ذلك في حواشيه القديمة التي على التجريد الغواشي معلق عليها فهو كما حققه ولم اجبه قط ولا احبه كيف وقد
ابطلته وقد عرفت ان البرهان على تجرده تم لا يكاد يتم على الوجه الذي تخيله قوله ولهذا قال بعض
المحققين صفات الواجب لا يكون الا لاله قلت في الحواشي اذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات
فهي واجبة بغيرها وهو الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن ثمه علم ان ما ذكره في معنى اقتضاء
الواجب وجوده من ان ذاته بحيث لا يجوز ان يتصف بالوجود مستلزم للاقتضاء الذي نفاه لانه
اذا كان الوجود غيره فيكون وجوب اتصاف الماهية به اما لكونه اتصافا بالوجود فيلزم وجوب
اتصاف كل شيء بالوجود فيكون منشأ الوجوب خصوص الماهية ويعود المحالات لا يقال خصوص
الماهية معتبرة في خصوصية الاتصاف من غير ان يكون له مدخل في منشأ الوجوب بل يكون الاتصاف
الخاص واجبا لذاته لانا نقول لما توقف خصوصية الاتصاف على خصوصية الماهية كان وجوبه متوقفا
عليه في الجملة فلا يكون واجبا لذاته واعترض عليه اما اولا فلان ما استدل به على علية الذات للوازمها
اعني قوله فانه لو لم يكن الذات لم يكن لا يلزم منه العلية اصلا كيف ويمكن اجزاؤه بعينه في علية
اللوازم للذات فانه لو لم يكن اللوازم لم يكن الذات واما ثانيا فلانا نختار ان وجوده عين ذاته و
يمتنع ان يكون اتصاف ماهية بالوجود بسبب وانما يلزم لو كان له ماهية وقد عرفت مما حققناه انه بري
عنها اقول اما الاول فظاهر الاندفاع لانه اذا ثبت الاستلزام كما دل عليه العبارة لا يبقى في هذه
الصورة اعني الواجب يتوهم كون الاتصاف علة للذات ولا يتوهم كونها معلولي علة واحدة
محال فيثبت عليه الذات قطعا فتلك المقدمة متروكة في الحواشي لظهورها ويعري ايراد النقض

النقض الاجمالي على الدليل بجريان احدى مقدمتيه من خواص الزمان وان لم يكن متعارفا الى الآن
واما الحل فظاهر السقوط لانه اذا كان وجود الواجب غيره كان الواجب شيئا موصوفا بالوجود
فانا موصوفة وماهية موصوفة به او ما شئت فسمه فلا بد لاتصافه به من علة سواء سميت ذلك
الشيء ماهية او هوية او غيرهما على ان نفي الماهية لا معنى له كما سبق ثم نقل عن بعض الفضلاء انه
قال لا يقال الامكان هو المحوج الى السبب على اتصاف الشيء بما هو اذا كان ممكنا يكون محتاجا الى
العلة واما اذا لم يكن ممكنا فلا فان اتصاف الاربعة بالزوجية امر واجب لا يحتاج الى علة
بجعلها متصفة بها ولا يلزم من زيادة الوجود عليه تعالى ان يحتاج الاتصاف به الى علة فلا يلزم شيء
من المحالات لانا نقول ما ذكرته على تقدير صحته يستلزم ان لا يكون موضوعات الاعراض الواجب
الثبوت لها عللا لتلك الاعراض كالمعقول بالنسبة الى علومها والمعدود المخصوص بالنسبة الى العدد
العارض له وذلك سفسطة والتحقيق ان ثبوت صفة لشيء وقيامها به وان كان واجبا بالنظر
الى ذلك الشيء الموصوف به لكنه بالنظر الى الصفة ممكن لان حصول الشيء لشيء لا يتصور ان
يكون واجبا بالنظر الى شيئين بحسب ذاتيهما لانه اذا كان واجبا بالذات بالنظر الى احدهما يكون ممكنا في
لزوم الحصول ولو كان واجبا بالنظر الى الآخر بحسب ذاته يكون الآخر منشأ اللزوم فيلزم على تقدير
كون الحصول واجبا بهما ان يكون الوجوب معللا بهما فيلزم توارد العلل على المعلول الواحد ولا يتوهم
ان اللزوم ايضا ليس بمعلل لان حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى نفس الحصول مع قطع النظر
عن المنتسبين على السوية فلا بد في الاتصاف به من علة هي احد المنتسبين او غيره واعترض عليه بان فيها
بحث اما السؤال فلما عرفت جوابه بالنقض والحل ايضا بما ذكرنا آنفا واما الجواب فلانه ان اريد
بالوجوب بالنظر الى الموصوف الاستلزام فنختار انه واجب بالنظر الى كل واحد منهما ولا يلزم من
ذلك العلية فضلا عن توارد العليتين وان اريد به العلية فلا نسلم ذلك لان العلية فرع الامكان
والاتصاف المذكور ليس ممكنا عنده وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله اقول
فيما ذكره اشتباه غريب فان ما ذكره انفا من النقض والحل على زعمه انما هو على ما ذكرته من جواب
السؤال الذي ذكره مؤداه كون الاتصاف بالوجود واجبا فلا يحتاج الى العلة فالنقض والحل
المذكوران يقربه للسؤال الذي ذكره هذا الفاضل لا جواب عنه ثم انك قد عرفت آنفا سقوط
ما اورده على الجواب فان الاستلزام انما يتحقق بعلية الذات للاتصاف او الاتصاف للذات او بكون كليهما معلول
او بعلية الاتصاف صح
علة واحدة والاخريين باطلان فتعين الاول قوله او يحتاج الواجب عدم نفسه قلت في الحواشي
لان عروض الوجود للماهيات مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء او بوسط فانتفاء
العروض يكون بانتفاء علته وينتهي الى انتفاء الواجب هذا توجيهه وهو مزيف اذ لو سلم ان

علة عروض الوجود بالفعل للماهيات هو الواجب لكنه يجوز ان يكون علة كونها بحيث لا يكون الا موجودة
هي الماهيات التي تصلح موصوفات لها فيكون انتفاء العروض في الوجود الواجبي لانتفاء الماهية التي
يمكن عروضه لها واعترض عليه بان معنى كلام الشارح انه لو كان العروض الوجود للواجب علة
لكان هذه العلة هو الواجب لا غير فيحتاج الواجب الى عدم نفسه هذا معنى كلام الشارح وهو صريح في ذلك
لا حاجة الى توجيه له وزيغه اقول حمل كلام الشارح على ما ذكره في غاية البعد لانه قال علة عروض
الوجود هو الواجب فظاهر هذه العبارة ان علة عروض الوجود مطلقا هو الواجب لا علة
عروض الوجود له فكيف تحمل على ذلك الكلام على تقدير تجرد الوجود الواجبي ومن البين انه
لا يكون هناك عروض فلا يكون الواجب علة لعروض الماهية له على هذا التقدير حتى يحتاج الواجب
الى عدم نفسه مما ذكرته اقرب ما يمكن ان يحمل عليه لفظا ومعنى قوله وذات الواجب فرد خاص
من افراد الوجود المطلق قيل جعل الواجب تعالى فردا من افراد المطلق غير سديد اولا لانه لا يمكن
ان يقال كونه واجبا بالذات بواسطة انه فرد من الوجود المطلق اذ لو كان كذلك لكان
كل فرد منه واجبا بالذات وليس كذلك ولا يحتاج الممكن في ان يصير موجودا الى ان يعرض
له فردا من الوجود كما قال في اوائل الحواشي حتى قيل الواجب بالذات لا يحتاج الى ذلك
بل هو في نفسه فرد من الوجود فلا فائدة في جعله نوع فرد لذلك المفهوم وكيف يكون فردا
منه وقد ذهب الشيخ والفارابي الى ان الوجود امر عقلي لا فرد له في الخارج كما نقل الشارح عنهما
في مباحث الوجود قلت علة في تجريد الغواشي انما يلزم ذلك لو كان وجوبه بمجرد كونه فردا
من الوجود المطلق اما لو كان وجوبه بكونه فردا منه قائما بذاته لا يلزم ذلك اذ ليس جميع افراده
كذلك ثم ان الشيء امرا عقليا لا ينافي ان يصدق على الوجود الخارجي اذا كان صدقه بحسب
الذهن بل المعتبر في المعقول الثاني ان لا يكون صدقه صدقا خارجيا فانه ما يعرض المعقول
الاول بحسب وجوده في الذهن والمراد منها الخارج المحمول كما يظهر من تقسيم الكلي بالنسبة الى افراده
الى عوارض الماهية من حيث هي هي وعوارضها بحسب الوجود الذهني التي هي المعقولات الثانية
واعترض عليه بان هذا الكلام خارج عن قانون التوجيه لان المحشي ادعى لزوم الكل المقدم
وهو قد يحكم بعدم لزومه لمقدم آخر ثم من البين ان كون الشيء وجودا كما لا يقتضي كونه موجودا
كذلك كونه قائما بذاته لا يقتضي ذلك نعم انه يلزم من كونه وجودا قائما بذاته ان يكون
موجودا بالذات ثم لا وجود للعام في الخارج الا في ضمن الافراد فاذا كان فرد منه
موجودا في الخارج وهو عينه فلا محالة يكون موجودا فيه ولا يكون وجود العام في الخارج
غير الافراد وما يكون كذلك لا يكون عقليا فان العقلية في مقابلة الخارجية واما ان الصدق

الصدق بحسب الذهن فان اراد انه يقتضي التغاير في الذهن فهو في جميع الصور كذلك كما حقق في موضعه و
ان اراد ان القضية لا يصدق خارجية حتى لا يصدق مثلا زيد ممكن ركنا زيد فيلزم ان يصدق بعضها
خارجية فلا يكون زيد ممكنا في الخارج فيكون واجبا او ممتنعا فيه ويلزم الانقلاب اذا لم يكن شيئا في
كان لا شيئا فيه ولا يقول بذلك من له ادنى مسكة اقول قد ادعى المحشي ان الواجب ليس فردا من الوجود
المطلق والا لكان كل فرد منه واجبا بالذات ولا يخفى ان هذا الدليل انما يتم لو لزم على هذا التقدير
ان يكون كونه واجبا بمجرد كونه فردا من الوجود المطلق ولا يلزم ذلك لجواز ان يكون كونه واجبا بواسطة
كونه فردا قائما بذاته فلا يلزم ما ذكره اصلا فظهر ان ما ذكره خارج عن قانون التوجيه نظير
ذلك ان يقول احد كون العالم حادثا محال لان حدوثه ان كان بواسطة كونه موجودا لزم ان يكون
كل موجود حتى الواجب كذلك فيورد عليه انه انما يلزم ذلك لو كان حدوثه لمجرد كونه موجودا واما
اذا كان لكونه موجودا ممكنا واثر الفاعل المختار او غير ذلك من الخصوصيات فلا يلزم ذلك فيقال ان
ذلك خارج عن قانون التوجيه لان المعلل ادعى لزوم التالي للمقدم والمورد حكم بعدم لزومه لمقدم
آخر ولعل ذلك يشعر به المنقول كما نقل عن بعض الظرفاء لم يدفع الدليل عند الصباح احدى رجليه
فاجاب بانه لو وقع كلتاهما يسقط فلو اورد عليه انه انما يلزم السقوط لو رفع كلتاهما اما لو رفع شيئا
منهما فلا يلزم فعلى ما ذكره المحشي يكون هذا الكلام خارجا عن قانون التوجيه بعين ما ذكره
من ان المجيب ادعى لزوم السقوط لمقدم والمورد حكم بعدم لزومه لمقدم اخر ثم لا يخفى
ان الوجود القائم بذاته موجود من حيث انه قائم به الوجود قيام الشيء بنفسه كما ان
الصورة المجردة اذا قامت بغيرها كانت علما وصار بها ذلك الغير عالما واذا قامت بنفسها كانت
علما لنفسه وعالما والامر الذي معه التأثير المسمى بالقدرة اذا قامت بغيرها كان قدرة لذلك
الغير فصار الغير بها قادرا واذا قامت بنفسها كانت قدرة وقادرا وكذلك الحال في الارادة
التي هي مخصصة لتأثير القدرة باحد الطرفين فالوجود في هذا الحكم شريك لسائر
صفاته تعالى فانها عين ذاته على الوجه الذي اشرنا اليه حتى قال في كتاب البهجة و
السعادة لو قامت الصور المحسوسة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة وقال
صاحب الاشراق لو فرضنا الطعم قائما بنفسه كان طعما لنفسه وقال الشيخ في التعليقات
الحرارة مجردة لكانت تسمى فاعلا بذاتها ولما كانت آلة لشيء آخر هو النار وهي فاعلة
بقوتها فان النار فاعلها اعني الحرارة التي هي قوتها وقد سبق منا تفصيل لهذا
البحث ولما كان فيه نوع غموض فلا بأس بزيادة تفصيلا فنقول اذا حذفنا العلة
الموجبة بحيث صح للعقل انتزاع الوجود عنه وبهذا الاعتبار يطلق عليه الموجود

فمبدأ صحة هذا الانتزاع هو تبعيته للفاعل لا ذاته بذاته اذ لو كان بذاته كذلك كان واجباً
فلم يصح تأثير الفاعل فيه فان الواجب بذاته مبدأ الصحة انتزاع الوجود عنه وهذا معنى كون
وجود الواجب عنه كما ان معنى كون وجود الممكن من غيره انه بسبب الغير يصح انتزاع هذا المعنى
منه لا ان هذا المفهوم الاعتبار غير ذاته تعالى عن ذلك فالمراد من الوجود مبدأ انتزاع
هذا المفهوم ولذلك قال الشيخ في بعض تعليقاته انه من قبيل التعبير عن القوى باللوازم
هذا ثم لا يخفى عليك ان العوارض الذهنية مسلوبة عن الماهية بحسب وجوده الخارجي كما ان
العوارض الخارجية مسلوب عنها بحسب الوجود الذهني فاذا كان الممكن ونظائره من العوارض
الذهنية كما تقرر عندهم كانت مسلوبة عن الماهية بحسب الوجود الخارجي فيكون قولك زيد
ممكن في الخارج قضية ذهنية على ان يكون قولك في الخارج ظرفا للممكن فيكون معناه ممكن الوجود
الخارجي فيكون ظرف النسبة هو الذهن لا الخارج كما حققه الاستاد قدس سره في نظائره
فاذا اخذت القضية خارجية كذبت وصدق نقيضها وليس في ذلك انقلاب اصلا لان الانقلاب
هو ان يكون الشيء تارة ممكنا بحسب نفس الامر واخرى غير ممكن بحسبها ولا يلزم من صدق
السالبة الخارجية كونه غير ممكن في نفس الامر لانه ممكن بحسب الوجود الذهني فيكون ممكنا
في نفس الامر فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه كما تقرر فلا يلزم من
صدق السالبة الخارجية كذب الموجبة الذهنية فلا يلزم الصدق بحسب نفس الامر مطلقا انما كان
يلزم لو صدق السلب المطلق الذي يشمل السلب بحسب الذهن ومفهوم الشيء لما كان
من المعقولات الثانية كما صرح به المحشي وغيره يكون حكمه كذلك فيصدق زيد شيء في الخارج على
ان يكون في الخارج قيدا للمحمول ويكذب على انه قيد للقضية كما حققه الاستاد قدس سره
في زيد موجود في الخارج وذلك لا ينكره من له ادنى مسكة قوله والوجود الخارجي هو
الذي يدعى انه عين ذات الواجب قيل ان اراد بالوجود الخاص مفهوم الوجود المطلق
مع قيد او بشرط فبذلك لا يندفع كثرة من ادلة المعارض وان اراد بالوجود انه فرد
الوجود المطلق فيفوت ح ما هو الغرض من الحكم بانه نفس الوجود اذ الغرض الداعي
الى الحكم ان يكون موجودا بالذات غنيا عن علة الوجود وافراد الوجود ليس كذلك بل الحق
انها معدومة كما مرت الاشارة اليها وان اراد به غيرها فتسميته بالوجود مجرد اصطلاح
ولا يلزم من ذلك ان يكون موجودا بالذات ومستغنيا عن علة الوجود بالمعنى المعلوم
من الوجود والحق في ذلك ما سبق من انه موجود بلا مهية وذلك يقتضي ان يكون موجودا بالذات ومستغنيا
عن علة الوجود اقول قد عرفت ان المختار من شقي الترديد هو الثاني فانه عندهم وجود خاص

خاص قائم بذاته فيكون موجودا بذاته لا بوجود يعرضه كما مر انفا فيحصل الغرض المذكور ولا نم
ان افراد الوجود باسرها معدومة بل هو اول المسئلة واما ما اختاره فقد عرفت انه ليس
بمستقيم اذ لو اراد انه بعين هذا المفهوم فظاهر البطلان وان اراد انه فرد من هذا المفهوم
فيكون هناك امر يصدق عليه هذا المفهوم وهذا المفهوم الذي هو عارض له فلا يحصل به الغرض
المذكور فان جميع الموجودات كذلك ولا يصح نفي الماهية عنه تع فان الامر الذي يصدق عليه
هذا المفهوم مغاير له قطعا واما على ما ذكرنا فذلك الامر بذاته موجود لا بوجود عارض له
وكونه موجودا عبارة عن ذلك بخلاف غيره فانه امر يعرض له الوجود قوله والطبيعة النوعية
لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر قيل فيه بحث اذ قد يجب لفرد من افراد النوع
امر لخصوصية لا للماهية النوعية ومثل هذا لا يجب ان يجب للفرد الاخر من ذلك النوع اقول هذا
غير متجه لان المدعى ان يجب لكل فرد من النوع من لوازم الماهية ما يجب للاخر فان قوله منها
اما راجع الى لوازم الطبيعة والمراد بكل فرد كل من الطبيعة واما راجع الى الطبيعة والمراد
بما يجب للاخر ما يجب له من تلك اللوازم بقرينة المقام مثل التركب بشيئين قوله لتقدمه ذاتا لا
وجودا كتقدم الجزء الاخير من تلك ~~اللوازم بقرينة~~ المركب قبل الجزء الاخير من المركب متقدم عليه
بالطبع كسائر الاجزاء وقد مر ان العدم بالطبع مرجعه الى اعتبار الوجود ومتقدم ايضا اذا
اعتبر المركب بذاته في الاعتبار الذهني مجردا عما هو خارج عنه فانه بهذا الاعتبار وان كان عاريا
عن الوجود والعدم لكنه ليس عاريا عن الاجزاء فيكون الجزء متقدما عليه بهذا الاعتبار ولعل
هذا مراد من قال ان الجزء متقدم على الكل بحسب الذات مع قطع النظر عن الوجود ولما كان
هذا التقدم مختصا بالاعتبار الذهني المقابل لنفس الامر لم يكن متقدما في نفس الامر ولا يصلح
ان يكون تقدما للعلة الموجدة للشيء عليه في نفس الامر فان تقدمها عليه لا بد ان يكون في
نفس الامر كما ان تأثير العلة فيها للعلة الموجدة في نفس الامر على معلولها تقدم بالعلية وتقدم
بالطبع باعتبار كما مر في بحث التقدم وكلاهما بحسب الوجود كما عرفت واذا عرفت ذلك
ظهر ان الاعتراض الذي ذكره الش رح بقوله واعترض على دليل الحكماء غير وارد عليهم
اقول لا نم ان الجزء متقدما على الكل المركب بحسب ذاته مع قطع النظر عن الوجود فان التقدم
كما سبق يرجع الى الرجحان فيما فيه التقدم كالوجود والشرف والرتبة فاذا قطع النظر
عن تلك الاعتبارات لم يبق التقدم في هذا الاعتبار ثم اذا اعترف بان هذا التقدم ليس
تقدما بحسب نفس الامر فيكون الحكم متقدمة هذا الاعتبار كاذبا لما عبره به على انك تعلم ان الماهية

من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود ليست الا هي فلا بد ان يراد به انها من الحيثية المخصوصة
اثر الفاعل فلا يكون نفس الذات اثرا له بل اتصافه بتلك الحيثية نظير ذلك انك اذا قلت
ان اثر الصباغ الثوب الاسود من حيث انه اسود كان ماله الى ان اثره هو سواده واذا
قلت اثر النار الخشب من انه محرق كان مرجعه الى ان اثره احراقه فقد وقع اجزاء فيما هو بصدده
او لا من ان اثره هو الوجود ثم ما ذكره اجزاء من ان يقول الوجود في الاعتبار الذهني بنا في
ما ذكره اولا من ان الوجود بالمعنى المصدري لا عروض له اصلا لا في نفس الامر ولا في الاعتبار
الذهني لان الوجود المعقول هو المعنى المصدري دون الوجود بمعنى الموجود فانه عين الماهية
كما قرره فلا يكون بينهما نسبة المعقول **قوله** كما ان ماهية الاربعة فاعلية لزوجيتها قيل هذا
الكلام من الشارح مناف لما قرره آنفا من ان زوجية الاربعة ليس معللا بعلة واعلم ان
ماهية الاربعة بشرط الوجود من علة للزوجية من حيث هي مجردا عن جميع ما هو خارج عنها كما انها
لو اخذت بهذا الوجه لم يكن زوجا في المرتبة لما تقرر من ان الماهية من حيث هي ليست
الا هي ولا متحققة في نفس الامر فكيف يكون علة لشيء منها فلا يصلح ذلك نقدا لان يكون
الماهية من حيث هي بالمعنى المذكور علة لوجودها **اقول** ثم المنافي فان ما سبق هو ما
اختاره وذهب المحقق ما ذكره ههنا في سند الخصم مبني على مذهب الخصم ومعقول من طرف
الناقض كما يفصح عنه تقديره بقوله للناقض ان يقول ثم لا يخفى انه ليس في كلام الشارح ههنا
ههنا ما يشعر بان الاربعة بدون الوجود مطلق علة للزوجية بل ذكر ان الاربعة علة
لزوجيتها بدون الوجود الخارجي لا بدون الوجود الذهني بل كلامه مشعر باشتراط الوجود
فهي ليست بهذا الاعتبار متأخرا عن شيء ولا متقدما عليه **قوله** لان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا فقيل
هذه العبارة ليست على ما ينبغي والظاهر انه ان اراد ان الشيء ما لم يكن موجودا امتنع ان يكون مبدأ للوجود **اقول**
مراده ان التصديق بكونه مبدأ للوجود لا ينفك عن التصديق بسبق وجوده واما ما حمله عليه فلا يحتاج وينطبق
على العبارة ثم قيل معنى كلام المحشي ان تأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول اذا الماهية من حيث هي الماهية
المأخوذة بذاتها مجردة عن جميع ما هو خارج عنها لا يعقل ان يوجد شيئا في نفس الامر وذلك لان الماهية
المأخوذة بهذا الوجه امر اعتباري غير واقع في نفس الامر غير مؤثرة وموجد الشيء في نفس الامر لا بد ان يكون واقعا
فيها وانما يكون النقض بالقابل ظاهر البطلان لان قبول الماهية للوجود ليس في نفس الامر بل هو واقع في الاعتبار الذهني
في نفس الامر ولذلك جاز ان يكون الماهية من حيث هي بالتفسير المذكور قابلة للوجود ولا يجوز ان يكون
موجودة **قوله** كما ان المعقول اي الوجود كذلك المعقول هو الوجود فلو جاز قبول امر الاعتباري للماهية

من حيث هي للوجود بناء على ان المعقول وهو الوجود امر اعتباري فليجز تأثير الامر الاعتباري في الوجود ايضا لانه
امر اعتباري وما ذكره من ان معقول الوجود امر اعتباري ان اراد انه من الاعتبارات الكاذبة فليس كذلك كيف
وقد صرح القوم بخلافه فلا اقل من ان يكون الذاتيات لهم وان اراد انه من الاعتبارات المطابقة لنفس الامر لكنه
ليس امرا موجودا في الخارج فالايجاد ايضا كذلك فلا يظهر الفرق بين القابل والفاعل على ما ذكره بل يمكن الفرق
ان يقول الماهية للوجود بحسب وجودها في الذهن في الخارج بحسب وجودها في الخارج بناء على ان البديهة تحكم بان الايجاد
فرع الوجود وقبول الوجود ليس فرعا للوجود ويكون صفة ايضا امر اعقليا قيل قد عرفت مما حققناه ان الوجود
الوجود
بمعنى الموجود عين الماهيات الخارجية وزايد عليها عارض لها في الاعتبار الذهني فجاز ان يسمى عقليا باعتبار ان زيادته
على الماهية وعروضه لها في العقل وان يسمى خارجيا باعتبار انه عين الماهية في الخارج وهذا هو المراد بالصفة الخارجية
ههنا وتسميته صفة لانه عرض عام للماهية الموصوفة ولا خفاء في ان الفاعل مفهوم الوجود الذهني هو عين الامر
الخارجي يجب ان يكون موجودا في نفس الامر ولا يجوز ان يكون امرا اعتباريا كالماهية من حيث هي بالتفسير المذكور **اقول**
ما ذكره يأتي في القابل بان يقال الوجود بمعنى الموجود عين الماهيات الخارجية وزايد عليها عارض لها في الاعتبار الذهني ولا خفاء
في ان قابل مفهوم الموجود الذي هو عين الامر الخارجي يجب ان يكون موجودا في نفس الامر ولا يجوز ان يكون اعتباريا
كالماهية من حيث هي ثم من البين ان القابل والفاعل كليهما موجودان بالوجود العارض له ومتحدان مع الموجود
فحينئذ الفرق بحكم العقل بتقدم الفاعل في الوجود على الوجود الذي هو اثره وعدم تقدم القابل عليه بالوجود كما سبق
النقض
قوله وهو غير موجه الخ ذكرت في الحواشي ان هذا غير موجه لان الناقض مدع وحاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة
لجواز ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي والمطالبة بالفرق ليس من دأب الناقض بل عليه اثبات جريان الدليل
في صورة النقض ولا يخفى ان قوله والحاصل الخ صريح فيما وجهه صاحب المحاكمات فان محصله منع جريان الدليل
لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية الا انه مانع في السند وزعم تحقق الفرق منه لكن لا ارتباط له بما سبق من ان الكلام
ان تمحض مبني على خلافه لانه انما يتجه النقض اذا كان بقبول الوجود غير مشروط به اذ لو كان مشروطا به لكان
الفاعل والقابل متساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم يتصور النقض لان النقض هو اجراء الدليل مع تخلف
الحكم ولعل مراده ان كلامه مبني على انه يتصور يلزم من كون الماهية قابلة للوجود ان يكون للماهية ثبوت في الخارج
قبله كما يلزم من كونها علة له وذلك يتصور لا سند له لما ذكره واعترض عليه بانه ما جرى الناقض دليل المعارض في
صورة كما فيما نحن فيه لو جاز للمعلل ان يمنع جريان الدليل في صورة النقض بناء على جواز ان يكون بين الصور تمايز
لا يتمشى النقض في صورة من الصور اذ للمعلل ان يمنع جريانه فيها بناء على جواز ان يكون بين الصورتين فرق
بل عليه ان يبين الفرق بينهما بوجه يتبين عدم جريان الدليل في صورة النقض حتى يسمع منه ان الدليل ليس جاريا
فيها وما حسبه من ان النقض انما يتجه اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود فليس كذلك اذ لو كان كذلك
لما جرى دليل المعلل في صورة النقض ان يجري دليله انه لو كانت الماهية من حيث هي مؤثرة في وجودها

لكانت علة فاعلية لها وهي متقدمة بالوجود على معلولها فيلزم ان يكون للماهية قبل وجودها وجود لكن الماهية من حيث
هي قابلة للوجود كما قرره المص بقوله وقيامه بالماهية من حيث هي اقول المنع الذي ذكره المعلل هنا في
الحقيقة هو منع الملازمة التي ادعاها الناقض بين بطلان كونها من حيث فاعلية وبطلان كونها علة قابلية وتحرير
على ما ذكره المعترض في تحرير الدليل انه منع للمقدمة القائلة بان العلة القابلية متقدمة بالوجود على معلولها
ويكفي في سنده جواز الفرق بينها وبين العلة الفاعلية ليس لائم كما حسبه من انه منع جريان الدليل بعد اثبات
جريانه بل هو منع لعدة اجزاء الدليل كما لا يخفى وقوله عليه ان بيان الفرق بينهما خلاف قانون البحث اذ هو
في جواب النقض مانع وليس على المانع بيان الفرق كما لا يشتبه على من يعرف آداب البحث وما حسبه من ان النقض
انما يتجه اذا كان يقول الوجود مشروطا بالوجود غير مستقيم لان مدار النقض على ان الدليل جار في القابل
مع تخلف المدلول عنه وهو التقدم بالوجود فلو تصور الناقض ان قابل الوجود متقدم بالوجود على القبول
كيف يدعي ان الدليل وهو التقدم بالوجود يتخلف عن الدليل في القابل وهذا مما لا ستره به فتامل **قوله** لما كان قابليتها
للوجود واتصافها به بحسب العقل حتى لو كان التاثير في الوجود عبارة الشرح يصح ان يقال ان قابلية الماهية
للوجود بحسب العقل كذلك فاعليتها له ايضا بحسب ليس كذلك كما مر غير مرة من ان الوجود بالمعنى المصدري ليس عارضا
للماهية لا في نفس الامر ولا في الاعتبار الذهني والوجود بمعنى الموجود عارض لها بالاعتبار الذهني القابل
لا في نفس الامر ولا شك ان اثره واقع فيها بل ان التاثير في الوجود عبارة عن تحصيل الفاعل الوجود في نفس الامر
والموجود فيها عين الماهية فهو من حيث هي واقع في نفس الامر اثره فصح ان يقال اثر الفاعل هو الوجود
وجود آخر سف لا يقال لو كان يقول بحسب الوجود العقلي لنقل الكلام الى الوجود العقلي ويلزم ان يكون
ذلك ايضا لانا نقول يقول الوجود في الاعتبار الذهني لا في نفس الامر وذلك لا يتوقف على وجود القابل
لان ثبوت شيء لاخر في نفس الامر يتوقف على ثبوت المثبت له لا بثبوته في الاعتبار الذهني كما حققناه
في الحواشي السالفة بخلاف الفاعلية فانه في نفس الامر **اقول** ما ذكره من ان الوجود بالمعنى المصدري
ليس عارضا للماهية اصلا حتى في الاعتبار الذي بناه في صريح كلام المص حيث قال وقيامه بالماهية من حيث
هي وبالجملة فهو غيره وما ذكره في بيانه قد مر ما فيه غير مرة ثم لا نم انه لو كان الفاعل يحصل الوجود في الماهية
لصح ان يقال كما ان قابلية الماهية للوجود بحسب العقل كذلك فاعليتها له ايضا بحسبه اذ من الجائز ان يكون
حصول الوجود في الماهية عين وجودها فلا يكون بينهما تغاير الا باعتبار العقل فانه تارة يلاحظها
بدون الوجود وتارة مخلوطة به ولا يجوز ذلك في فاعلية الوجود ان البديهة تحكم بان وجود العلة
الفاعلية متقدم على وجود المعلول ثم قوله فهو من حيث انه واقع في نفس الامر اثر يرجع الى اثره هو الموقوع
في نفس الامر وهو بعينه الوجود فيصح ان يقال اثره الوجود بيانه انا اذا قلنا اثر الفاعل هو الماهية من حيث
هي انه موجود فان اردنا به ان اثره نفس الماهية من حيث هي بدون اعتبار امر زائد كان قولا بان

الماهية

الماهية مجعولة كما هو مذهب الاشراقيين وهو وان كان حقا فهذا القائل لا يقول به على انه يكون اثره
الماهية من حيث هي لا من حيث انه واقع في نفس الامر مخصوص بهذا القيد فلا يكون للتقييد بقوله من حيث
انه واقع في نفس الامر فائدة بل يكون لغوا فلا بد ان يراد به انها من الحيثية المخصوصة اثر الفاعل
فلا يكون نفس الذات اثر له بل اتصافه بتلك الحيثية نظير ذلك انك اذا قلت اثر الصباغ الثوب الاسود
من حيث انه اسود كان ماله الى ان اثره هو سواده واذا قلت ان اثر النار الخشب من انه محترق كان
مرجعه الى ان اثره احراقه فقد وقع اخيرا فيما هرب منه اولا من ان اثره هو الوجود ثم ما ذكره انما
ان يقول الوجود في الاعتبار الذهني ينافي ما ذكره اولا من ان الوجود بالمعنى المصدري لا عروض
له اصلا لا في نفس الامر ولا في الاعتبار الذهني لان الوجود المعقول هو المعنى المصدري دون الوجود
بمعنى الموجود فانه عين الماهية كما قرره فلا يكون بينهما نسبة القبول **قوله** كما ان ماهية الاربعة
فاعلية لزوجيتها قيل هذا الكلام من الشارح مناف لما قرره انفا من ان زوجية الاربعة ليس معللا بعلة
واعلم ان ماهية الاربعة بشرط الوجود هي علة للزوجية من حيث هي مجردا من جميع ما هو خارج عنها
فانها لو اخذت بهذا الوجه لم يكن زوجا في المرتبة لما تقرر من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي
ولا متحققة في نفس الامر فكيف يكون علة لشيء منها فلا يصح ذلك نعم لا ان يكون الماهية من حيث هي
بالمعنى المذكور علة لوجودها **اقول** ثم المنافاة فان ما سبق هو ما اختاره وذهب المص هنا ذكره
ههنا في سند الخصم مبني على مذهب الخصم ومعقول من طرف الناقض كما يفصح عنه تقديره بقوله للناقض
ان يقول ثم لا يخفى انه ليس في كلام الشارح ههنا ما يشعر بان الاربعة بدون الوجود مطلق علة
للزوجية بل ذكر ان الاربعة علة فاعلية لزوجيتها بدون الوجود الخارجي لا بدون الوجود الذهني
بل كلامه مشعر باشتراط الوجود الذهني على تقدير انتفاء الوجود الخارجي لان مؤداه انه كما ان
ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها في الوجود الذهني ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي بل في
الوجود الذهني فليكن ماهية الواجب بالنسبة الى وجودها كذلك علة لها ويكون تقدمها عليه في فاعلية
الوجود العقلي فظهر صلاحيته لان كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول قلت في الحواشي جواب
عن النقض التفصيلي باثبات المقدمة الممنوعة وهذا الجواب كما صرح به جواب عن النقض الاجمالي
بيان عدم جريان الدليل في صورة النقض فكيف لا يكون جوابا اما اولا فلانا نم ان المراد بالجواب
الاول ما ذكره في جواب النقض التفصيلي بل ظاهر ان المراد به ما ذكر اولا في جواب النقض الاجمالي
وهو ان قبول الوجود ليس بحسب وجود الماهية في الخارج بخلاف قبول الصفات الموجودة في
الخارج فان قبول الماهية اياها بحسب وجودها في الخارج تقدم الماهية عليها في الوجود الخارجي في ذلك
لان المبنا دران يكون الجواب الاول والثاني كلاهما جوابا عن شيء واحد اذ لو كان احدهما جوابا عن السؤال

كالنقض التفصيلي والآخر جوابا عن السؤال الآخر على ما نبّه به لم يخل في المتعارف ان احدهما جواب والآخر جواب ثان وانكار ذلك نوع مكابرة ولئن سلّمنا ان الاول جواب عن النقض التفصيلي وهذا جواب عن النقض الاجمالي فلا محذور في رجوع احدهما الى الآخر لجواز ان يكون جواب واحد منعا للمقدمة ومثبتا لعدم جريان الدليل في مادة النقض **قوله** بيان الفرق لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها انه قلت عليه هذا ضبط بان الكلام في علة الاتصاف بالوجود الخارجي كان وجودها العقلي متقدما على نفس الامر فاذا فرض كون ماهية الواجب المعقولية علة لاتصافها بالوجود الخارجي كان الوجود العقلي لتلك الماهية متقدما على نفس الاتصاف فيلزم ان يتقدم وجود ما عاقل على الواجب بلا شبهة وليس ما ذكرنا من قبيل تقدم العلة بحسب الوجود العقلي على نفس المعلول الذي هو الاتصاف بالوجود الخارجي مع الغفلة عن كونها موجودة في الخارج وهو غير تام اذ لو كان كذلك لكان العقل الذي يكون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي فيه وجود الماهية ووجودها هناك علة لكل موجود في الخارج ولاحتياج الشيء الى ان يوجد في عقل ما اولا ويعرض له الخارجي هناك حتى يوجد في الخارج ومن البيّن انه ليس كذلك ايضا قد عرفت ان عروض الوجود للماهية في الاعتبار الذهني الحق بل لنفس الامر اذ لو كان فيها للزم ان يكون لها قبل الوجود وجود آخر فلو كان ذلك علة لكونها في الخارج لزم ان يكون الامر الواقعي في الخارج موقوفا على امر اعتباري محض غير واقع في نفس الامر هف بل علة موجودية الماهية ما يستند اليه الموجود حيث وقع الخارج لا من حيث عروضه في العقل للماهية **اقول** لا يخفى على من له ادنى مسكة ان ما ذكره لا يرتبط بما نقلنا فضلا عن ان يكون ايرادا عليه ومن البيّن الذي لا يعتريه ريبة انه اذا كان الماهية بحسب وجودها في العقل علة فاعلية لاتصافها بالوجود الخارجي يلزم تقدمها بحسب الوجود العقلي على نفسها بحسب الوجود الخارجي وهو بحسب الوجود العقلي متوقفة على عقل عاقل اذ لو لم يكن عقل لم يتحقق الماهية بحسب الوجود العقلي وذلك ظاهر جدا ولا يرتبط به الكلمات المتشتتة المشوشة كما ترى فانه عالم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه لم يكن موجودا قيل هذا مبني على ما توهم من ان الوجود حالة الوجود بالفعل وقد تبيّن مرة انه ليس كذلك اذ لا يلزم من صدق المشتق على الشيء ثبوت مبدأ الاشتقاق وقد قلت عليه في تجريد الغواشي ان هذا مبني على اصطلاحه الخاص وهو ان الموجود بالفعل ليس متصفا بالوجود الا ثم بالفعل ليس متصفا بالعمى بالفعل وهو خلاف العرف العام والخاص فان الناس كلهم يطلقون ان السماء متصف بالوجود والفوقية بالفعل بل لو قيل السماء متصف بالوجود والفوقية بالقوة بل لو قيل السماء متصف بالفوقية بالقوة لنسبه اهل العرف الى ما يكرهه وكان الشارح اشار بقوله عالم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه الى ما هو اعم من الانضمام الخارجي الذي هو حلول الوصف في المحل بحسب الخارج والانضمام العقلي الذي هو بحسب نفس الامر دون الخارج

ومرجعه صحة انتزاع الوصف من الموصوف واعترض عليه اما اولا فان قوله هذا مبني وعلى اصطلاحه الخاص غير مسلم اذ لا اصطلاح في ذلك اصلا بل ما دل الدليل على ان ليس للوجود عروض للماهية حكم المحشي بانه ليس عارضا لها بالفعل وليس كذلك خلاف العرف لان اهله يحكمون بان السماء مثلا موجود لا بان الوجود عارض للسماء نعم يحكم بذلك من لم يميز بينهما وتحسب ان الوجود يقوم به كما ان الاسود يقوم به السواد بعد قيام الدليل على امتناع العروض لا اعتداد بهذا الحسبان واما ثانيا فلان تعميم الوصف بحيث يدخل فيه صحة الانتزاع مع انه دعوى بلا سند مخالف لاطلاقات القوم فانهم قسموا العارض الى الفرد والاعراض ولو دخل فيه مثل الوجود العمي لا ينحصر التقسيم المذكور وايضا حكموا بان عروض شيء لآخر فرع لثبوت المعروض ولو دخل فيه صحة انتزاع الوجود فيه لما صح الحكم المذكور فان امكان الوجود كاف في صحة الانتزاع على ان الدعوى ان الوجود ليس ينضم الى الماهية في نفس الامر وبما سلّم انه امر عقلي انتزاعي لا ينضم الى الماهية بالحقيقة تثبت هذه الدعوى وتسمية صحة الانتزاع بالانضمام ليس قادحا فيها ثم ان اراد بانتزاع الوجود بالمعنى المصدري عن الماهية الموجودة ان العقل يحكم بانها شيء قام به الوجود فانه كاذب قطعا لما مر غير مرة انها ليس قائما بها لا في نفس الامر ولا في الاعتبار العقلي وان اراد به انه الوجود يجده العقل عارضا لها في نفس الاعتبار العقلي فذلك هو الوجود بمعنى الموجود ولا بمعنى الذي فيه الكلام كما مر مرارا وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه ليتبيّن حاله **اقول** بعد التنبيه على كون المنع المصدّر به الكلام غير موجه لان ما ذكرته منع كما لا يخفى لا يلم دلالة الدليل على عدم عروض الوجود للماهية بل هو اول المسألة كيف وقد صرح المص بخلافه حيث قال وقيامه بالماهية من حيث هي ولا يصح حمله على القيام الاعتباري الكاذب المخالف لنفس الامر كما حسبه اذا كان كذلك لعاد ولا قيام له بالماهية ولم يصح هذه العبارة مثلا لا يصح ان يقال قيام السواد بالمجردات كذا وكذا بناء على انه يحكم العقل ان يوصف عارضا لها وحكمهم بان عروض شيء لآخر فرع وجوده على اطلاقه غير تام كيف والقائلون بذلك يقولون بالوجود السابق على وجود الممكن وبان الامكان متقدم على الوجود بمراتب وهو تناقض صريح وامكان الوجود كاف في صحة انتزاع الوجود بالامكان لا في صحة انتزاع الوجود بالفعل وصحة الانتزاع يدل على ثبوت الوصف له في نفس الامر سواء كان ثابتا في الخارج او لم يكن والمراد بالانضمام هو الانضمام بحسب نفس الامر سواء كان بحسب الوجود الخارجي كما في الاعراض الموجودة في الخارج اي بحسب نفس الامر الحق بل الخارج كالامور الاعتبارية الثابتة لموصوفاتها بحسب نفس الامر كالوجود وغيره ومن البيّن ان كونه اعتباريا انتزاعيا لا ينافي ثبوته للموصوف

وانضمامه اليه بحسب الخارج اي بحسب وجود العارض في الخارج فمثل الوجود والوجوب منضم الي الماهية
بحسب وجود المنضم والمنضم اليه كليهما في نفس الامر دون الخارج ومثل السواد منضم الى موصوفه بحسب
وجود كليهما في الخارج ومثل العمى والفوقية منضم الى موصوفه بحسب نفس الامر باعتبار وجود العارض
في القسم القابل للخارج ووجود العروض في الخارج ويصدق على جميعها الانضمام بحسب نفس الامر فظهر
سقوط ما ذكره من انه لما سلم انه امر عقلي انتزاعي مبني على ما ادعاه من عدم العروض وكذا ما زعمه
من ان الحكم بان الوجود شيء قام به الوجود كاذب في نفسه انما يكون كاذبا لو كان المراد القيام بحسب
الوجود في الخارج اما اذا اريد به القيام بحسب نفس الامر فلا نم انه كاذب ولا نم ان ثبوت شيء
لآخر بمعنى اتصافه به في نفس الامر مرتب على وجوده بل هو مستلزم لوجوده كيف ونفس الوجود
والصفات السابقة عليه كلها صفات للماهية بحسب نفس الامر مع عدم تأخرها عن ثبوت الماهية على وجودها
ولا نم ان الوجود الذي يجده العقل عارضا للماهية بحسب الاعتبار العقلي هو بمعنى الموجود بل العقل
يجد الوجود بالمعنى المصدري عارضا لها بمعنى كونه خارجا محمولا وكلا الحكمين مطابق لنفس الامر لا
اعتباري كاذب كما توهمه **قوله** فان الوجود نفس التحقق قيل لا يلزم من كون الوجود نفس
التحقق ان يكون امر يكون به الشيء متحققا المراد بالتحقق كونه متحققا كما صرح به الشارح حيث قال
فان الوجود والتحقق وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد فاذا كان الوجود نفس
كونه متحققا لا يكون امرا به يصير الشيء متحققا والتحقيق العام ان الاعراض الموجودة في الخارج
كالسواد مثلا امر مغاير للاسودية به يتحقق الاسودية وليس الحال في الوجود بل هو نفس الموجودية
فليس هناك امر يصير مبدا للموجودية كما في السواد وغيره من الاعراض الموجودة في الخارج ولا نم
ان القوم حصروا العارض مطلقا في الصور والاعراض بل انما حصروا العارض بحسب الوجود الخارجي
على ان الشيخ الحكيم في التعليقات العرض على الوجود كما نقله في الحواشي **قوله** فلا مخلص عن لزوم
كون الذات الواجب عين كل الخ ذكرت في الحواشي انه انما يلزم ذلك ان لو كان معنى كونه
عين الاشياء عين الواجب ان كلا منها عين ماهيته وكيف يتأتى عن عاقل ان يقول كل من العلم
والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها كنه امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق حمل
تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجيء بتفصيله ولا ريب انه لا يرد على ذلك شيء مما ذكره ولو كان المراد
ما فهمه من ظاهر العبارات لكان مفهوم الوجود المطلق اولى بان يكون واجبا وكان الواجب عين
الوجود المطلق المقول بالتشكيك تع عن ذلك واعترض عليه بانه للذات اذا كان الوجود وعين
التجرد وايضا كان كل منهما محمولا عليه بالمواطاة لا محالة فيصدق بعض الوجود مجردا سوادا كما
عين ماهيتها ولا كيف لا ولو كان كذلك يصح ان يجعل احدهما جزءا ويحمل الآخر عليه **اقول** معنى

معنى كون الواجب مع عين الوجود انه فرد من الوجود المطلق قائم بذاته مصداق حمل الموجود عليه
فانه وجود قائم بنفسه فيصدق عليه الموجود بمعنى ما قام به الوجود قيام الشيء بنفسه وهو اولى
بالموجودية مما يكون قيام الوجود به من قبيل قيام الشيء بغيره فهو بذاته مصداق حمل الوجود على
الموجود كما انه بذاته مصداق حمل العلم والعالم كما مر مرارا مع قطع النظر فلو صح ما ذكره لورد مثله
في سائر الصفات بان يقال عليه مع عينه ذاته وكذا قدرته وارادته وحيوته فيلزم ان يصدق
بعض العلم قدرة وبعض القدرة حيوة وبعض الارادة علم وبعض الوجود علم وقدرة
وحيوة لا يقال انما يلزم ذلك لو كان الوجود بالمعنى المصدري اما اذا كان بمعنى الموجود
كما ذهب اليه هذا القائل وكذا العلم والقدرة والحيوة والارادة بمعنى العالم والقادر والحي
والمريد والمريد فلا يلزم ذلك بل يصدق ح بعض الوجود عالم وقادر وحي ومريد ولا منافاة
فيه لانا نقول ح لا فرق بين الواجب والممكن في كون العلم والقدرة وسائر الصفات عين ذاته
فان زيدا مثلا موجود وحي وعالم وقادر ومريد فان المشتق كما هو محمول على الواجب بالمواطاة
كذلك هو محمول على الممكن فانه لا فرق بانه موجود بلا ذات وعالم كذلك وقادر كذلك وهكذا
في سائر الصفات لم يندفع الايراد بذلك لان تلك المفهومات متغايرة قطعا سواء اخذت مطلقة
او مخصوصة فان اريد بكونها عين الذات ان كلا منها كنهه فهو بط بديهة وان اريد صدقها على ذات
واحدة فكذا الحال في الممكن الوجود الخارجي من المحمولات العقلية قيل بل الوجود المطلق فانه
المبحوث عنه ومن المحمولات العقلية فلا فائدة في هذا التخصيص **اقول** الوجود مطلقا سواء اخذ مطلقا
من القسمين او خص بالخارجي او الذهني من المحمولات العقلية فلا فائدة في هذا التخصيص الذي ارتكبه
الع لائح لا يتوهم ان مراده ما ذكر فالانه علله بكونه المبحوث عنه هنا هو الوجود المطلق لا مع القسمين
ثم اقول فائدة التخصيص انه لا شبهة في كون المطلق والذهني من المعقولات الثانية انما الاشتباه
في الخارجي حيث زعم قوم انه موجود في الخارج بذاته لا بوجود يعرضه فلاجل التنبيه على هذه النكتة
صرح بالقيد **قوله** من المحمولات العقلية قيل اي من المفهومات المحمولة الغير المتأصلة في الوجود العارضة
لمحالها في الاعتبار العقلي لا في نفس الامر اقا انه من المفهومات المحمولة فان المراد بالوجود مفهوم الموجود
على ما مر مرارا وصحة حمله على كل شيء ظ واما انه غير متأصل في الوجود فلامتناع استغنائه عن المحل بنائه على
انه عرض عام لكل واحد من افراد الحقيقة واما انه عارض لمحله في الاعتبار العقلي فقط لامتناع حصوله
في نفس الامر كما سبق **اقول** ما ذكره من الدليل على كونه غير متأصل في الوجود منقوض بالاعراض الموجودة
كالسواد مثلا فانه غير مستغن عن المحل مع انه متأصل في الوجود والصواب ان مراده من عدم التأصل
في الوجود انه ليس موجودا اصلا في ذاته بل هو الاعتبارات العقلية والمعقولات الثانية كما هو المشهور

وهي عارضة للماهيات بحسب نفس الامر لا بحسب الاعتبار العقلي فقط كما توهم وليت شعري كيف استنبط هذه الدعاوي
من المتن والشرح **قوله** فانهم قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لا يصح الحكم قيل هذا انما يتاتى لو اريد
بالوجود ما يتبادر منه وليس كذلك بل المراد به مفهوم الموجود ولما كان هذا المفهوم سواء كان مع ماهية او
بدونها عرضا عاما للافراد لم يكن مستغنيا عن المحل ثم صلاح الوجود **قوله** كيف يتصور كون هذا المفهوم بدون الماهية
عرضا عاما للافراد اذ على تقدير تجرده عن الماهية لا يبقى سوى هذا المفهوم فاين الفرد الذي هذا المفهوم عرض
عام له على هذا التقدير بل هذا الكلام مشتمل على التناقض لان كونه عرضا عاما للافراد يقتضي ان يكون له فرد
ثم على تقدير تجرده عن الماهية ان كان الواجب هو ذلك المفهوم فهو سواء اخذ لا بشرط شيء وان كان
امرا اخر يصدق هذا المفهوم عليه فيكون له ماهية معروضة فلا يكون مجردا ثم اني كنت اوردت عليه في
تجريد الغواشي بانه قد قرر المحشي ان الوجود متقدم على فعلية الذاتيات والذاتيات وصرح بمثل قوله وحد فقال
ان قلت كيف يتصور احتياج الواجب الى ما هو عرض عام بالقياس اليه اذ الاحتياج يقتضي التأخر واعترض
عليه بانه لا يلزم من كون مفهوم عرضا لشيء ان يحتاج ذلك في الامر الا يرى ان الحيوان عرض عام للناطق حك
وليس محتاجا اليه فهاهنا يجوز ان يحتاج الوجود الى الماهية في الاعتبار العقلي لا في نفس الامر لا ينافي ان
يكون متأخرا في الاعتبار الذهني وكيف ينافيه وقد صرح المحشي في مصادر المقاصد بان الوجود متقدم على
الماهية في نفس الامر ومتأخر في الاعتبار الذهني ولو سلم الاحتياج فيجوز ان يكون في العروض واحتياج العارض
الى المعروض في العروض لا ينافي تأخر المعروض عنه في الوجود فان الصورة محتاجة الى الهيولى في الوجود
متقدمة عليها بالوجود **اقول** قد جعل المحشي الاحتياج اليها اي العروض دليلا على عدم كونه متأصلا في
الوجود ومن البين ان الاحتياج في العروض لا يدل على عدم التأصل في الوجود الا يرى ان
الصورة متأصلة في الوجود مع احتياجها الى الهيولى في العروض كما اعترف به فلا ينافي له ان يفهم الاحتياج
الى المحل بالاحتياج اليه في العروض بل لا بد له من ان يدعي الاحتياج في ذاته وح لا يكون متقدما على
الماهية **قوله** لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية قيل هذا اذا فسر المعقول الثاني
بما فسره المتأخرون اما اذا فسر بما حققناه فلا ينافي ان يكون فرده موجودا في الخارج **اقول**
قد حققت ان ما ذكره مخالف للتحقيق فليكن الناظر على بصيرة **قوله** لم يتجه منهم الاحتجاج بان الوجود
لو كان موجودا لكان له وجود اخر قيل هذا مبني على ان يكون الواجب عندهم هو الوجود لا بمعنى
الموجود اذ يصح ح ان يكون في الخارج بعض افراده وهو الواجب موجودا لا بوجود اخر واما
اذا كان هو الوجود بمعنى الموجود فلا يتمشى فيه ذلك فهو ظ قلت علمه في تجريد الغواشي
قد ذكر الشارح انهم لما قالوا ان الواجب موجود بوجود هو نفسه كما قالوا لم يصح منهم الاحتجاج
المذكور ولم يبين ذلك على ان الواجب عين الوجود ان الموجود ومحصل الكلام انهم لو جوزوا

كون الشيء موجودا بوجود هو عينه لم يصح منهم الحكم بان الوجود لو كان موجودا لكان له
وجودا اخر اذ يجوز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه كما قالوا في الواجب واعترض عليه
بان عدم بنائه على ان الواجب عين الوجود مم ولو لم يبن على ذلك كيف يتمشى ان يقال
انه موجود بوجود هو نفسه كما قالوا في الواجب حيث لم يكونوا قائلين في الواجب بانه
عين الوجود **اقول** المقصود عدم صحة الاحتجاج المذكور وهو حاصل سواء كان عين الوجود او الموجود
فانهم اذا اعترفوا بوجود هو عين الوجود وصدق انهم اعترفوا بوجود لا يزيد الوجود عليه
فلم يجز اذ لو زاد الوجود عليه لم يكن عين الموجود بل يكون موجودا بوجود زائد عليه
ومن البين ان ما يزيد مبدأ الاشتقاق عليه لا يكون ذاته عين المشتق وان صدق المبدأ
المشتق عليه فيكون حال الواجب ح حال جميع الممكنات في صدق الموجود عليه صدقا عرضيا
فلم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا كذلك ولا يزيد وجوده عليه فلا يلزم تسلسل الوجودات
الموجودات **قوله** وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق تكلف في تجريد
الغواشي هذا المفهوم من حيث انه عارض ليس له مطابق الا في الاعيان وان كان
له من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حقيقة العارضة للماهيات
في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته فلا نم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له
وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول
ثان كالحصص في ثمن نسلم على ان صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان
صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمة
المشهورة عندهم ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه معقولا ثانيا
واعترض عليه اما اولا فبانهم ارادوا بمطابق الكلي فردا حتى اذا وجد فرد
منه في الخارج كان له مطابق فيه ولم يشترطوا ان يكون ذلك الفرد متصفا في الصفات
التي للكلي في العقل كالعروض الكلية ولو اشترطوا ذلك لم يكن لشيء من الكليات
مطابق في الخارج لان ما في الخارج ليس متصفا بالكلية واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكره
لكان مثل الحيوان بالقياس الى الناطق معقولا ثانيا حيث لا يكون عارضا
له في الخارج وليس له من حيث انه عارض للناطق مطابق في الخارج فان
الحيوان الواقع معروض الناطق لا عارض له ولم يقل بذلك احد **اقول**
المعتبر في المعقول الثاني ان يكون عارضا باعتبار الوجود الذهني ولا يكون عارضا

باعتبار الوجود الذهني ولا يكون عارضاً باعتبار الوجود الخارجي كما مر تحقيقه فالمراد
بعدم محاذاته مما في الخارج ان يكون اتحاده مع معروضه في الوجود الذهني فقط
وقوله لم يشترطوا ان يكون ذلك الفرد متصفا بالصفات التي للكلي في العقل منع
لمقدمة لم يذكرها احد ثم لا نم انه يلزم كون الحيوان بالقياس الى الناطق معقولا
ثانيا اذ لا نسلم انه ليس عارضا له في الخارج ولا نم ان الحيوان الواقع في الخارج معروض
الناطق وليس عارضا للناطق اذ المراد بالعارض هاهنا هو الخارج المحمول وكما ان الناطق
بالقياس الى الحيوان خارج محمول كذلك الحيوان بالنسبة الى الناطق من غير فرق
ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء ان المراد بالطبايع المنفي الفرد الذي
يصدق عليه المعقول الثاني صدقا ذاتيا والطبايع الموجودة بوجود الفرد
ذاتيات الفرد دون عوارضها فان الذاتي يكون موجودا بوجود الفرد لاتحادهما
وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد
فلا يلزم من وجود الفرد الواجبي وجود ما يطابقه بالمعنى المراد هنا واعترض عليه
بان صدق الحمل الايجابي مطلق سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا له
يقتضي اتحاد الموضوع مع المحمول في نفس الامر ذاتا ووجودا كما سيأتي وليس
ذلك مخصوصا بحمل الذاتيات كما حسب بعضهم فان اول العبارات التي يعبر عنها
عن الحمل الايجابي كما اعترفوا به هو هو وصدقها مستلزم لاتحاد الطرفين كما لا يخفى
اقول صدق الحمل الايجابي يقتضي مطلق الاتحاد على اي نحو كان اتحاد الذاتي بما هو
ذاتي له واتحاد الوصفي بموصوفه او اتحاد الموصوفين في عارض واحد وعبر في التعليم
الاول عن جميع وجوه الاتحاد بحقيقة الحمل حيث قيل فيه مثلا الثلج هو الثلج في عارض
البياض الى غير ذلك فصدق الذاتيات يقتضي الاتحاد في الجعل والوجود حقيقة بخلاف صدق
الوصفيات فانه يقتضي اتحادهما بالوصف فلا يكون وجود العارض والموصوف واحدا بالحقيقة وان كان
بينهما نحو من الاتحاد ومراد القائل نفي الاتحاد الحقيقي بين العارض والموصوف اذ من البين ان جعل
الاسود ليس بعينه جعل الثوب كيف لا وجعل الاسود موقوف على الصباغ والصبغ والثوب وجعل الثوب لا يتوقف
على شيء منها نعم بينهما علاقة اتحادهما ومعنى الحمل مطلق الاتحاد اعم من الاتحاد الحقيقي الذاتي وامثال ذلك الاتحاد
فلا يرد عليه ما اورده اصلا ولكونهما في الدرجة الثانية من التعقل قيل كون العارض العقلي في الدرجة الثانية
من التعقل العقلي بالمعنى الذي ذكره الشارح وهو ما يقابل العارض في الخارج والعارض في الوجودين مسمى بالمعقول الثاني

[illegible]

غير م

غير م فان العارض المسمى بالمعقول الثاني هو القابل للعارض في نفس الامر سواء كان في الخارج او في الذهن كما حققناه
اقول اما المنع الاول فقد تخلص من حاشيتي وللشرت فيهما ان ذلك وقع في وجه التسمية وامر المناقشة
فيه هين وان القايل قد يشير الى الاستقراء ويدعي البداهة في ان تصور الوجود وامثاله لا يمكن بدون
الاضافة الى شيء وان ادعى الشارح البداهة في خلافه وبالجملة ليس في هذا المنع فضيلة واما المنع الثاني
فمبني على دعواه التي عرفت حالها فيما سبق فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان قبل هذا احتمال الحمل
غير ذلك كان يلاحظ اولا مفهوم الكلي ثم قسم الى الحيوان وغيره اقول ما ذكره الشارح هو ان هنا
الامور احوال يعرض الامور المعقولة بالقياس الى امور اخر فلا حالة تقدم الامور المعقولة على تلك العوارض
تقدم المعروض على العارض ولم يدع انه يجب ان يتقدم في التعقل بعد خاصا عليها حتى يعترض عليه بانه قد يتقدم
تعقل تلك العوارض على تلك المعروضات كما في صورة التقسيم مما لا يراد انا شيء من سوء اخذ المراد قوله
اقول ولا كذلك الوجود الخارجي ذكرت في الحواشي الخاقانية ان الوجود الخارجي لا يمكن عروضها للماهيات
بحسب الخارج فلا يكون من الاقسام الاولية لانه كما قرره ما ليس لاحد الوجودين بخصوصيته مدخل
وذلك يستلزم عروضه له كما انما وجد ولا من القسم الثاني ايضا فتعين ان يكون من القسم الثالث والا لم
يكن القسمة حاصرة وكونه عارضا للماهية من حيث هي لا للماهية الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني
ليس قيدا في الموضوع بحيث يعتبر القضية وصفه لا ينافي كون عروضه في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني
مصحح للعروض ولعل منشأ الاشتباه انه حسب انه يجب في القسم الثالث ان يكون المعروض هو الماهية
المأخوذة مع الوجود الخارجي ولا يخفى انه ليس كذلك بل المعتبر في القسمين ان يتعلق الاتصاف بالنحو المعلق
من الوجود نعم يبقى الكلام في ان كون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فان ذلك لا ينبغي تقوم الوجود
الوجود الخارجي عليه كما مر مرارا واعترض عليه اما اولا بانا لا نم ان الوجود الخارجي لو لم يكن من القسم الاول
والثاني تعين ان يكون من القسم الثالث قوله والا لم يكن القسمة حاصرة قلنا غير م وانما يلزم لو لم يكن الوجود
الخارجي خارجا عن القسم وهو خارج عنه اذ المقسم ما هو عارض في نفس الامر والوجود الخارجي ليس منها كما مر
تحقيقه واما ثانيا فلان قول الاتصاف بالوجود بحسب الخارج لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي ثم اذ المقدمة
البديهية المشهورة ان ثبوت شيء لآخر فرع لوجود المثبت له يقتضي ان يكون وجود للمثبت له اصلا يتفرع
عليه الثبوت المذكور ولا افتقار في تأخر فرع الشيء عنه وايضا الثبوت المذكور نسبة بين الثابت والمثبت
وتأخر النسبة عن طرفيها ظاهر جدا ولذلك ذهب المتأخرون الى ان الوجود الخارجي ليس عارضا في الخارج
ثم ما نظروا الى ما ذهب اليه جمهور ارباب اصول الفقه من ان صدق المشتق يقتضي ثبوت الاصل
وهو مبدأ الاشتقاق وسلموا ذلك منهم حكموا بان الوجود الخارجي عارض في الذهن وفيه اشكال لانه لما
كان الوجود الخارجي عارضا في الذهن وفرعا للوجود الذهني [illegible] ان يعود الوجود في الذهن بدون ثبوت الوجود

الذهني وح يلزم صدق المشتق بدون ثبوت الاصل وهو لا يجوز ذلك ولو جوزوه فاي حاجة الى التزام ان الوجود
الخارجي عارض في الذهن اوضع ثبوت الوجود الذهني فينقل اليه ويلزم التسلسل او صدق المشتق بدون ثبوت
الاصل والحق ان هذه القاعدة الاصولية ليست كلية على ما ذهب اليه بعض ارباب الاصول وان صدق الموجود
لا يقتضي ثبوت الوجود اصلا اوخارجا ولا ذهنا في نفس الامر **اقول** عدم كون الوجود داخلا في المقسم
مخالف لما هو مذهب اصحاب هذا التقسيم فانهم معترفون بكون الوجود عارضا للماهية داخلا في المقسم كما اعترف
به والكلام لعله مبني على الالزام على ان ترديد [illegible] المقسم مبني على ما سبق وقد كشفنا عنها له فيما سبق فقط
ما ذكره اولا [illegible] فان ما ذكره منع للمقدمة القائلة بالغيرية والتوقف لا الغور المسلم الاستلزام كما صرحت
به في الحواشي كيف لا والذين يدعون هذه المقدمة يثبتون عوارض سابقة على اتصاف الماهية بالوجود كالوجوب
السابق والامكان يوصف هذه المقدمة بالشهرة لا يغني من الحق شيئا ووصفه بالبديهة في حيز المنع بل اجماعها
يشهدون بكذبها كما قررنا [illegible] ثم وجود النسبة فرع لوجود طرفيها في الذهن ولا ينافي
كون النسبة خارجية بمعنى ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها للفرق البين بين كون الخارج ظرفا
لنفس النسبة وكونه ظرفا لوجودها على ما مر تفصيله ومنشأ الشبهة عدم التمييز بينهما وذلك فيه زل الشيخ لا يحاد
يتزلزل **قوله** فان اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر قبل تحيزه اذ لو كان كذلك لزم الدور او التسلسل
ذهنيا كان الاتصاف او خارجيا لان اتصاف شيء بصفة فرع لوجود الموصوف فيكون للماهية وجود آخر
وينتقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل فان قلت اذا لم يكن للوجود عروض للماهية في نفس الامر فيما يمتاز الماهية
الموجودة عن المعدومة قلت امتياز الماهية الموجودة عن المعدومة بان الاولى يحمل الوجود في نفس الامر ويصح
حمله عليها بخلاف الثانية وقد علم ان الوجود لو كان عارضا للماهية في نفس الامر لكان لافراده بعرض لها الا حاله
واذا لم يكن عارضا لها فيها جاز ان يكون مفهوما واحدا ينتزع في العقل من كل موجود والعجب ان الشارح لم يذهب
الى ان للوجود افرادا عارضة للماهيات حيث قال ذات [illegible] ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود المطلق
وحصة زائدا عليها عارضا لها على ما سيجيء اليه وادعى ان الوجود عارض للماهيات في نفس الامر ثم حال الموجود بالقياس الموجود حال
الى الوجود حال الحركة بالقياس الى المتحرك فان عروض الحركة للشيء في نفس الامر منشأ لكونه متحركا ولصحة حمل المتحرك عليه
وكون الشيء موجودا وصحة حمل الموجود عليه منشأ الانتزاع الوجود عنه ومن ثم صرح بعض القوم بان حقيقة
الوجود هو الموجودية **اقول** هذا المنع انما يرد عليهم بناء على دعوى البديهة كما اشتهر بينهم وقد بينا في ذلك
ما نقلنا [illegible] انهم ناقضوا هذه الدعوى باثبات صفات سابقة على الوجود فلا نعول عليها
واذا انتفى الاستلزام ولم يدع التوقف لم يتوجه هذا الاشكال اصلا ولم يلزم عدم اتصاف الماهية
بالوجود في نفس الامر كما ذهب اليه القائل وما ذكره من ان الوجود لو كان عارضا بحسب الامر لكان له افراد
حقيقية او حصص والموجود انما يكون له فرد حقيقة كساير المفهومات الاعتبارية لكن له حصص فيصح الاتصاف

بها

بها كالاتحاد والاشتقاق وغيرهما من الامور الاعتبارية وساير الاضافات وما ذكره يقتضي ان لا يكون
الابوة عارضة للاب بحسب نفس الامر ولا الوحدة والكثرة عارضتين للموجود والكثير بناء على الاضافات والوحدة
لا وجود لها في الخارج اذ القول بوجود مثل الابوة في الخارج ونفي وجود مثل الاستقامة والانحناء والوحدة
والكثرة تحكم بحيث لا يقبله فطرة سليمة فظهر ان ما ذكره الشارح ليس محل التعجب بل ما ذكره القائل هذا وما نقله
من حال الوجود بالقياس الى الموجود وعكس حال الحركة بالقياس الى المتحرك فمن حققه الشيخ وتلامذته وهو
كلام حق محصله ان مبدأ الاشتقاق ان كان موجودا في الخارج وكون الشيء ذلك المشتق بسبب ذلك
المبدأ وان لم يكن موجودا بل كان امرا انتزاعيا فصدق المشتق لا يتوقف على شيء ينضم الى ما صدق عليه المشتق
بحسب الوجود الخارجي بل العقل ينتزع منه المشتق ومبدأ الاشتقاق كليهما مثلا كون الشيء اسود او متحركا
مثلا معلل بقيام السواد والحركة به ذلك الشيء وكون الشيء موجودا لا يتوقف على قيام امر به فان العقل ينتزعه
من الذات من توقف لصحة هذا الانتزاع على قيام وصف ففي الصورة الاولى الاسودية والمتحركية مثلا معلولان
للسواد والحركة وفي الصورة الثانية الموجودية مثلا غير معللة بالوجود بل هي بمنزلة نفس الاسودية اذا فرضت
غير معللة وهذا هو الذي اراد المص بقوله وليس الوجود معنى يحصل الماهية في العقل بل التحقق والحصول معنى ليس ايضا
هو مبدأ انتزاع الموجودية على منوال كون السواد مبدأ الاسودية وقد اغفل ذلك الشارحون وبالجملة ولا
يذهب عليك انه ليس يلزم من ذلك ما ذهب اليه هذا القائل من ان الماهية لا تتصف بالوجود في نفس الامر فان
الموجودية واتحاد الماهية مع الوجود وكونها موجودة او ما شئت فسمه صفات عارضة للماهية بحسب نفس الامر
وان كان ذلك مكابرة غير مسموعة وبالجملة فهو خرم هذا وقد ذكرت في الحواشي ان اتصاف شيء بشيء آخر بنحو
من الوجود ان وجب ان يتاخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود ولزم ان لا يكون في نفس الامر خاليا عن الاتصاف
بالوجود في نفس الامر والا لتقدم على نفسه او تسلسل وان لم يجب تأخره لم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود
ف الخارجي ليس في الخارج ولا مخلص من ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يغاير الموصوف
بحسب ذلك الوجود من الوصف لا يمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بحسب الوجود في الذهن
ولكن يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود
فيوجد الماهية في مرتبة من مراتب الوجود في نفس الامر مجردة عن الوجود في نفس الامر وان كان غير مجردة عنها
بحسب مرتبة اخرى من الوجود في نفس الامر واعترض عليه اما اولا فبانا نختار الشق الاول ولا نسلم
انه يكون نفس الامر ظرفا لاتصاف الماهية بالوجود وقولنا بط لان ذلك لم لا يجوز ان [illegible] مرة من انه ليس
للوجود بالمعنى المصدري عروض للاشياء بحسب نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا واما ثانيا فلانه
انما راد باتصاف الموصوف بحسب هذا الوجود ومن الوصف ان يكون ذات الموصوف في هذا الوجود عين

عين الصفة فالوجود بحسب الوجود الخارجي ممتاز عن الوجود بهذا المعنى وان اراد به ان يكون لكل من الموصوف
والصفة وجودا آخر هناك فلا نم ان الاتصاف يقتضي ذلك لاحتمال ان يكون الوجود موجودا بذاته
والماهية موجودة به وتتصف الماهية بالوجود ولا بد لنفي ذلك من دليل وان اراد به معنى آخر فلا بد من
بيانه لتبيين حاله وايضا ما مر ثانيا ولان الماهية اذا كانت ممتازة عن الوجود بحسب الوجود في نفس الامر ومنع كونه
جائزا ان يكون به ممتازة عنه بحسب هذا الوجود ايضا بناء على ان يكون لها في نفس الامر وجود ولم
لا يجوز ان يكون الماهية في الخارج ممتازة عن الوجود غير ممتازة ايضا بناء على ان يكون له في الخارج
وجود ولست لا بد لنفي ذلك من دليل **اقول** اما الاول فقد مر الكلام عليه مرارا وعلمت ان دعواه هذا الاتصاف
لها ومنع اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر مكابرة اذ يلزم منه ان لا يكون الماهية متصفة بشيء من
الامور الاعتبارية كالوحدة والكثرة والاضافات كلها على ما مر او الفرق بين البعض والبعض في الاعتبارات
في هذا الحكم تحكم وتستبعد الناظر دونه حيث يدعي مطالبة بعيدة عن حكم النظرة ثم ينزل آخر الامر
الى المنع وايضا الكلام مع من يعترف باتصاف الماهية بالوجود فلا يتجه هذا المنع من جانبهم واما الثاني فلان
المراد والمختار من الصفة في نحو من الوجود ان يكون الموصوف في نحو من الوجود مجردا عن العارض كما ان الثبوت
في مرتبة وجوده السابق على البياض وجوده في الخارج فان الثبوت يوجد اولا في الخارج ثم يعرض له البياض
فالثبوت المتقدم على هذا العارض بحسب الوجود الخارجي هو الثبوت لا بشرط البياض ولا بشرط اللابياض
ومثل ذلك لا يجري في الماهية والوجود الخارجي اذ الماهية لا تجرد عن الوجود الخارجي في مرتبة من مراتب
الوجود الخارجي بل انما تجرد وتمتاز في النحو العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود الذهني فيكون اتصاف
الماهية في الذهن وهذا المراد ظاهر من اصل الحواشي وما رام المعترض قوله ويرد على امور آخر في كلامه
ثم الاحتمال الذي جعله سندا للمنع الوارد على ابطال الشق الثاني منقوض بالنقض ويدل بما اورده
على ما ذهب اليه من انه لا اتصاف للماهية بالوجود بحسب نفس الامر لانه ما دام هذا الاحتمال قائما لم يثبت
انه لا اتصاف للماهية بالوجود في نفس الامر فلا بد له من اقامة الدليل على بطلان هذا الاحتمال فذلك
الصنيع بكلامه منه بكلامي لان كلامي مبني على ما قررته من كونه من المعقولات الثانية التي لا وجود
لها في الخارج والاتصاف به في العقل على ان الوجود لو كان موجودا بذاته لكان واجبا فلا يجوز قيامه
بالماهيات والا لكان واجبا فلا يجوز قيامه بالماهيات والا لكان قائما بهذا وايضا اذا اقتضى ماهية
وجود ماهية اخرى لزم انتقال الوجود من شيء الى آخر وهو محال لا يخبر ذلك من الدليل الدال
على نفي هذا الاحتمال واما الثالث فقد علم سقوطه مما قررناه وتجويز تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد
مخالف للفطرة كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة وهذا امر اتفق عليه جمهور العقلاء وهذا لم انه محض الانكار

في جانب الحواشي باللسان وللسان اذ يمكن ان يراد من الامتياز الاختلاف بمعنى ان لا يكون في مرتبة من
مراتب ذلك الوجود مخلوطا وقد ذكرت في بعض مواضع الحواشي ان التحقيق ان الوجود مما ينتزعه العقل
من الماهية ومصححه ومصداق الحكم بذلك الاتصاف هو عين الماهية وقد عرفت الفرق بين المنتزعات
الذاتية والوطنية فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه المنتزعات لها كاذبا اذ لا ثبوت لها اصلا قلت
انما يلزم كذبها اذا كان الحكم بثبوتها ثبوت الاعراض لمحالها اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها
بضرب من التحليل او المطلوع الشامل له فان قلت فجميع هذه المنتزعات معقولات ثانية او بعضها ولم تمايز
ما هو معقول ثان عما ليس كذلك قلت بل بعضها وهو ما يكون الاتصاف به بحسب الوجود الذهني ثم لما اشتهر
في كون الاتصاف بالكلية ونظائرها بحسب الوجود الذهني ولا في ان اتصاف بالعمى والفوقية مثلا بحسب الوجود
الخارجي اذ الوجود ولست شرطا ان الاتصافين كما يدل على صحة تحلل الفاء بقوى وجوه الذهن فصار محليا
ووجده الخارج فصار فوقا ادعى لكن في نفس الامر اشتهار كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود
الذي هو ظرف الاتصاف مقدمة على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن
يلزم ان يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفى بمجرد
كونه منتزعا من الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب
الخارج فانه منتزع من الماهية الموجودة في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد ان يكون
الاتصاف مسلما بذلك النحو من الوجود وان يكون الماهية في مرتبة من ذلك الوجود غير مخلوط بذلك
العارض وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوط بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوط
بحسب الوجود في نفس الامر لكن للعقل ان يلاحظ غير مخلوط بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى
عن جميع العوارض حتى هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به وهو نحو من اتصاف وجود
الماهية في نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم على ساير الاتصافات فلو اعتبر التقدم تم الكلام
لانا نقول ظهر ان هذا النحو لا يتقدم على نفسه والاتصاف في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم و
واعترض عليه اما اولا فبان الحكم بثبوت امر لامر المراد منه ان الامر الاول ثابت للثاني
بالعقل لا انه يصح انتزاعه عنه ولو كان معناه ذلك لصدق ان يقال مثلا تثبت تعاد الحكم
بسطح الكثرة حيث يصح انتزاعها عنه ثم الى دليل على صحة انتزاع الوجود عن مثل السماء وعدم
صحة انتزاعه عن مثل العنقاء واما ثانيا فلانا نختار ان الوجود الذي هو ظرف الاتصاف متقدم
قوله لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر قلنا بطلان اللازم مم اذ قد مر
غير مرة ان الوجود ليس عارضا في نفس الامر فلا ينافي لئلا يكون الاتصاف به فيها وبه يظهر من هذا ابطال
ما صح به من ان الماهية مخلوطة بالوجود واما ثالثا فلان الماهية لو كانت في الوجود العقلي

مخلوط به بحسب نفس الامر على ما حققناه فلو عقل غير مخلوط به ولا يعتبر بذلك غير مخلوط به في الوقع ولا
يلزم من ذلك ان يكون لها نحو آخر من الوجود بل نحو وجودها هو ما كان غاية الامر ان يعقلها مجردة
عما له في الواقع وهذا التعقل لا يتغير ما في الواقع ولا يصح ان يتصف بالوجود في نفس الامر فلا يستقيم
ان هذا نحو آخر من انحاء وجود الماهية ولا انها في هذا النحو ظرف للاتصاف بالوجود وهل هذا الا
كما يقال الجسم ما دام اسود مخلوطا غير صالح لعروض البياض له فلو عقله عقل مخلوطا به صار بهذا الاعتبار
معرى عن السواد صالحا لعروض البياض له فهذا النحو من الوجود يعرض له البياض **اقول** اما الاول
فيظهر سقوطه بان الانتزاع يدل على ثبوت الوصف للموصوف في نفس الامر وان لم يكن ذلك الوصف
موجودا في الخارج بمعنى الاتصاف بثبوت الوصف للموصوف سواء كان في الخارج او في نفس الامر
وصحة الانتزاع يدل على الثبوت في نفس الامر ولذلك قد صرحنا في عدة من المواضع بان هذا النحو
من الاتصاف يرجع الى صحة الانتزاع ولم نقل انه عين صحة الانتزاع ولا نم انه لا يصدق قولنا
نثبت في الكثرة نقاط غير واقعة محدودة بحسب نفس الامر فان عدم التناهي ههنا بمعنى عدم الوقوف عند حد
والكثرة متصفة بثبوت تلك النقاط لها في نفس الامر فانها متصفة بان لها اجزاء فرضية غير واقعة
والاجزاء نهايات فرضية على انه يكفينا الاتصاف بصحة انتزاع ذلك الوصف ولا شك ان الكثرة متصفة
بصحة انتزاع النقاط الغير المتناهية بمعنى الغير الواقفة عند حد وهذا الوصف اعني صحة الانتزاع ليس موجودا
في الخارج بل امر منتزع منها وطلب الدليل على صحة انتزاع الوجود من مثل السماء وعدم صحة انتزاعه
من مثل العنقاء مثل طلب الدليل على ايجاد السماء بالوجود وعدم ايجاد العنقاء فان الفطرة
شاهدة بان الموجود له نحو اتصاف بالوجود لاجله اتصاف بالعين والمعنى له اتصاف بالايجاد بل
اكثر المقولات نحو الفعل والانفعال والاضافة والاين ومتى لا وجود لها في الخارج عند المحققين منهم وذلك
يطلقون القول بعروضها واتصاف الماهيات وانى دليل على اتصاف الماهيات بمثل تلك الامور وعدم
اتصافها بالوجود فان ما ادعوه من ان الاتصاف فرع الوجود غير مسلم كما مر غير مرة واما الثاني
فقد مر غير مرة انا نقول اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر وجودي مخالف للعرف العام فان القوم بل كل الناس
قاطبة يعترفون بالامر وان الموقف قال وقيامه بالماهية من حيث هي هو مخالف
لحكم الفطرة واما الثالث فقد علم سقوطه بما قررناه فان الماهية غير مخلوطة بالوجود في هذه
المرتبة ولذلك يجردها العقل خاليا عن غير الذاتيات في هذه المرتبة ويحكم بسلب ما سواها عنها في
تقررها في موضعها وهذه المرتبة من مراتب الوجود الذهني مجردة فهي في مرتبة من مراتب الوجود الذهني
مجردة عن جميع العوارض ولم يجرد عن الوجود الخارجي في مرتبة من مراتب الوجود الخارجي بل انما يعتبر
عنه في الوجود الذهني فلذلك كان عروض الوجود للماهية بحسب الوجود الذهني كعروض

السواد

السواد للثبوت بحسب الوجود الخارجي فان الثبوت في مرتبة وجوده السابق على وجود البياض غير مخلوط
بالبياض فانما يصير مخلوطا به في مرتبة وجود البياض ويكون متاخرة عن مرتبة وجود الثبوت ضرورة تقدم
وجود الشيء على وجود المنوع على وجود العرض واذا ثبت ذلك علمنا انه لا اتحاد ولا افتراق اصلا
قوله انكشف لك حقيقة الامر فيما اراد انها ليست معقولات ثانية لانها عارضة في نفس الامر
لا في الذهن كالوجود واذا تحققت ما قررناه من ان المعنى بالوجود وهو مفهوم الوجود انه عارض بحسب
الاعتبار الذهني هو المعتبر في المعقول الثاني وقت العدم والجهات الثلاثة عليه انكشف لك الامر في كونها
من المعقولات الثانية فان كل واحد من مفهومات العدوم والواجب والممكن والممتنع من العوارض
العارضة بحسب الاعتبار الذهني على ما هو المعتبر في المعقول الثاني فيما حققناه وليس مبدا شيء منها
موجودا في الخارج **اقول** قد علمت ان المعقول الثاني هو ما يعرض الشيء بحسب وجود الذهن لا محالة
فان كثيرا من العدميات والاعتباريات من العوارض الخارجية وليس معقولا ثانيا كالنشاء بالنسبة
الى الجسم والاستقامة والانحناء بالنسبة الى الخط ثم لوازم الماهية داخل فيما ذكره من تفسير
المعقول الثاني وقد جعل القوم قسيم المعقول الثاني كما لا يخفى على من له ادنى دربة **قوله** واعلم ان هذا الكلام
انما يصح على طريقة القائلين بالشبح فقيل عندي انه ايضا صحيح على طريقة القائلين بحصول الاشياء انفسها
انفسها في الذهن وما اورده الشارح عليه في مباحث الوجود الذهني فقد عرفت جوابه ثم الظاهر انه ليس
للقوم الا طريقة واحدة هي حصول حقائق الاشياء في الذهن غاية الامر انها في الذهن ينقلب
ماهية اخرى وهي فيه تسمى اشباحا **اقول** اما ذكره الشارح فضعيف لان هذا الكلام صحيح على وجود الاشياء
انفسها ايضا بناء على امتناع اجتماع النقيضين انما هو بحسب تحققهما في نفس الامر كما سيذكره الشارح و اللازم
من تصور النقيضين اجتماعهما في الوجود العقلي وهو اجتماع صورتيهما اي ماهيتهما الموجودة في العقل
بناء على ان الماهية باعتبار الوجود الذهني تسمى فهذا الكلام لما امكن توجيهه على هذا الوجه لا يكون مبنيا
على طريقة القول بالشبح وما نسبه الشارح الى المحشي من انه قائل بالشبح والكتاب بناء على ما ذكره
من ان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم في محل المنع بل هذه العبارة الى القول
الآخر اقرب اذ لو كان المحشي قائلا بالمخالفة في الماهية لم يحتج الى هذا التطويل بل كان الظاهر ان يقول
الصورة المخالفة في الماهية هذا واما ما ذكره المحشي من انقلاب الاشياء في الذهن ماهية اخرى تسمى
شبحا فيلزم عليه ما يلزم القائل بالشبح من المحذورات زيادة وهي ان انقلاب الماهية ماهية اخرى
غير معقول فان ما ينقلب شيئا آخر لا بد فيه ان يكون فيه امر قابل للامر الفاسد والكائن جميعا
ومثل ذلك مستحيل في بحثنا هذا اذ يلزم ان يكون لجميع المعقولات مادة مشتركة تلبس تارة صورة
معقولة وتخلعها اخرى وتلبس صورة معقولة اخرى وهو باطل قطعا فهو بعد التوفيق قد زاد في

في الطنبور الشيخ بنغمة قوله ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به قيل قد مر ان ذلك
في الحصول في الذهن الذي تفرد الشارح باثباته لا في القيام بالذهن الذي اثبته القوم اذ
القائم بالذهن عندهم وصف له على ما سبق فيكون مبنيا على اثبات ضرب آخر من الوجود
الذهني ولا دليل على ذلك اقول لا نم ان ذلك مبني على ما تقرر به الشارح فان القائم
بالنفس على ما اثبته القوم هو الماهية باعتبار الوجود الذهني والماهية باعتبار الوجود
الذهني علم فيلزم اتصاف العقل بالعلم بتلك الماهية لا بنفسها فان الحرارة مثلا ما قام به
عين الحرارة لا ما قام به صورتها وكذلك ذكر في بحث الوجود الذهني انه لا يلزم من حصول
الاشياء انفسها في الذهن اتصافه بالضدين واتصافه بما يعلم سلبه عنه فعلم ان هذا الكلام من الشارح
ليس مبنيا على ما ذهب اليه بل يصح على ما قرره القوم ايضا اذ من البين ان حصول التميز مثلا
في العقل لا يستلزم اتصاف العقل بالتميز وحصول الاستقامة والاعوجاج في النفس لا يستلزم كونه
مستقيما ومعوجا الى غير ذلك فهذا الحكم مشترك بين مذهبه ومذهب القوم قوله ويرفعه اي يلاحظه
بعنوان المعدومية قيل اذا فسر ويرفعه بهذا لكان قول المص بان يتمثل في الذهن لغوا اذ لا حاجة
فيها ان يتمثل المعدوم في الذهن ويلاحظ بعنوان المعدومية بل يجوز ان يلاحظ بعنوان المعدومية بعد
تمثله بوجه آخر ويقال كل معدوم مثلا فالاظهر ان يفسر بما فسره غيره وهو ان يتمثل العدم في الذهن
صورة فحصوله ويرفعه مفهوم عدم المفهوم وهو ثابت لحصوله في الذهن فيسمى للثابت لانه قسيم
مقابل للثابت وهو المعدوم لان مفهوم العدم قسم من العدم الذي هو قسيم من المعدوم وقسيم
مقابل الشيء قسيم له اقول لا نم ان الشارح حمل المص برفعه بقوله اي يلاحظ بعنوان المعدومية
بل هذا التفسير لمجموع قوله يتمثل في الذهن ويرفعه فلا يلزم تمثل المعدوم بوجه آخر كيف لا والكلام
بعنوان المعدومية ظاهر فيما ذكرنا اذ لا معنى لان يتمثل المعدوم بوجه آخر في الذهن ثم يلاحظ بعنوان
المعدومية وذلك فيما لا يخفى على الفطن المتصف وما اد نقضاه من التفسير تعسف لان الثابت در
من قسم الثابت المفهوم المقابل له لا هو فرد من مقابله ولذلك لا يقال زيد قسم من اللونين
والسواد قسم للجوهر ولا الواجب قسم لزيد وان كان ذلك نوع مكابرة قوله المعدوم المطلق ثابت
باعتبار فهم ثابت باعتبار انه ثابت قيل اورد عليه ان صحة الحكم على المعدوم المطلق لو كان باعتبار
انه ثابت باعتبار يصح ان ما لا يكون ثابتا باعتبار من الاعتبارات لا يمتنع الحكم عليه وصدق اللازم
مستلزم للتناقض واجيب بان مثل هذه القضية حملية تجب العقود شرطية تجب
الحقيقة ومعناه انه لو لم يكن الشيء ثابتا باعتبار من الاعتبارات لامتنع الحكم عليه وهذه الشرطية
صادقة قطعا وفيه لانه لا يخفى على المتأمل ان هذه القضية ونظائرها مثل قولك المجهول

مطلقا

مطلقا وأيما يمتنع الحكم عليه اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما لحكم العقل بصدق شيء منها
المستفادة منها بحسب التركيب الحملي من غير اعتبار تعليق على ان مثل التعليق الذي اعتبر فيها
مع آلت الى الشرطية لو اعتبر في غيرها من الحمليات آلت الى الشرطيات فالحكم بان هذه القضايا
الحملية شرطية بحسب الحقيقة دون غيرها من الحمليات تحكم ظاهر بل لو يصدق هذه القضية حملية
لصدق نقايضها ويلزم المحذور ومثلا لو لم يصدق قولنا كل مجهول مطلقا فانما يمتنع الحكم عليه
حقيقة بصدق نقيضه اعني قولنا بعض ما هو مجهول مطلقا وأيما لا يمتنع الحكم عليه لكن هو
مجهول مطلقا هو لانه مستلزم لاستلزام المشروطية بدون الشرط فلا بد من تحقق معنى
القضية الحملية على وجه يدخل فيه امثال هذه القضايا فان اشتملت لذلك فاستمع لما يتلى
عليك اعلم ان الحكم في القضية الحملية على الجسم بالفعل كما هو المتبادر به لكن لا يلزم من كون الحكم
عليه ان يكون في نفس الامر جسم بالفعل فربما كان في نفس الامر جسم بالفعل بانه يوجد في الخارج
او في الذهن جسم في احد الازمنة الثلاثة وربما لم يكن كما يقال اجتماع النقيضين الحاصل بالفعل
غير السواد فان الحكم في هذه القضية على امر غير واقع في نفس الامر وقد سمى الشيخ موصوف الجسم
جسم في الفرض الذهني فان الذهن يتصور الجسم بالفعل حال كونه معدوما في الخارج واقع ويصف
وصفا ثم الحكم عليه لا ان شيئا عرضه جسم والحكم عليه فالمراد بالفرض ههنا فرض الشيء
لا فرض الشيء غير فان قلت يلزم من الحكم على الجسم بالفعل ان يكون متصورا فيكون موجودا
في الذهن فاذا كان موجودا فيه كان في نفس الامر جسم كما في الحالة قلت الحاصل من الشيء
في الذهن اذا كان داخلا في مسماه كان وجوده وجود الموضوع والحكم عليه شاملا له كا
كالحاصل من الشيء فيه فانه داخل في مسمى لفظ الشيء ووجوده وجود الموضوع ويدخل فيه
كل شيء كذا واذا لم يكن داخلا في مسماه ولم يكن وجوده وجود الموضوع والحكم على الموضوع
لا يتناول كالحاصل من اللاشيء فيه فانه خارج من مسمى لفظ اللاشيء لانه شيء فيه
لا انه لا شيء والحكم على اللاشيء لا يتناوله فلم يدخل في كل لا شيء كذا فلا يلزم من تصوره في
وجود الموضوع في نفس الامر لاحتمال ان يكون من القسم الثاني واذا تقرر ان الحكم على الجسم
بالفعل لا يستدعي تحققه في نفس الامر فالحكم على المعدوم المطلق لا يوجب ان يكون في الذهن
منه مجهولا داخلا في الحكم عليه فان قلت اذا حكم على المجهول مطلقا بامتناع الحكم عليه
يلزم التناقض سواء دخل ما في الذهن منه في الحكم او لم يدخل فيه فان حكم على امر بامتناع الحكم
عليه قلت قد عرفت فيما سبق في تحقيق الوجود الذهني ان الامر الحاصل في الذهن قد يكون
معلوم الاتصاف بصفة لا يكون له تلك الصفة فاذا حكم على ذلك الامر حيث انه متصف

تلك الصفة بان يقال المتصف بتلك الصفة كذا فان مناطه صدق هذا الحكم اتصاف الامر الذهني
بما حكم به بحيث يكون متصفا بتلك الصفة في الذهن فاذا قيل الكاتب حيوان كان مناط
صدق هذا الحكم اتصاف ذلك الامر بالحيوانية بحسب الاتصاف بالكتابة اي ما وجد وبصدق
عليه انه كاتب بالفعل في ذلك الوجود ولا يقدح في كلية ذلك الحكم امتناع خروج الحيوانية له
في الذهن اذ لا يصدق عليه في انه كاتب بالفعل ولا يدخل من حيث انه في الذهن في الحكم
وكذا الحال في قولك كل انسان حيوان واجتماع النقيضين يستلزم لاحدهما الى غير ذلك
فالحكم على الامر الذهني المعلوم بالذات لكن مناط صدقه بثبوت المحمول او انتفائه بحسب اتصاف
الامر الذهني بالصفة المذكورة بعين فرد من الافراد فان ثبوت المحمول له بعين ثبوته
لفرده وانتفاء المحمول عنه بعين انتفائه عن فرده فيحصل الحكم عليه الى افراد بالعرض وكان
صدقه يستلزم ثبوت المحمول لافراده او انتفائه عنها ويكون خلاف ذلك امارة كذبه
وكان ما اشتهر في السنة القوم من ان الحكم في القضية المحصورة على افراد الموضوع انشاءة
ابا ذلك لا ابا ان الحكم اولا وبالذات على الافراد اذ الافراد حال الحكم ليس ملتفتا اليه فكيف
يتصور ان حكم عليه اولا وبالذات واذا كان الحكم في القضية المذكورة على ما في الذهن في المجهول
المطلق من حيث انه متصف بصفة المجهولية ومناط صدقها بثبوت امتناع الحكم له على عين
المجهولية ولا يقدح ذلك معلوميته ما في الذهن منه حيث لا يكون داخلا في الحكم المذكور كلا ابا
اجتماع النقيضين فان قلت قد يصدق الايجاب على بعض الامور التي لا يوجد الا في الذهن منه
في الحكم عليه مع ان وجوده في الخارج ممتنع كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما
وصدق الموجبة مقتضي وجود الموضوع بالفعل قلت لا نم ان صدق الموجبة مطلقا مقتضي
وجود الموضوع بالفعل بل الموجبة الفعلية تقتضي وجوده بالفعل والموجبة الممكنة تقتضي امكان
وجوده والموجبة الفرضية كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما لا تقتضي شيئا منهما
بل يكفي في صدقها كون موضوعها بحيث اذا حصل بالفعل كان عليه المحمول لا ان الحكم فيها
على ذلك التقدير حتى يرجع الى الشرطية كما يكفي في صدق اللزومية الممتنعة المقدم كان
كون المقدم بحيث اذا تحقق كان مستلزما للتالي ولا يتوقف على جواز استلزام المحال
محالا في صدق الشرطية المذكورة حيث يكون الموضوع عين المحال بالضرورة
فلا بد ان الحكم الى وجها حال الوجود فاذا تصور العقل اجتماع النقيضين ووضعه وضعا
من غير التفات الى انه ممتنع او ممكن الوجود مستلزما لاحدهما بلا ريبة فيحكم بانه يستلزم
لاحدهما وهذا القدر يكفي في صدقه ولذلك يكون اعم من الفعلية ولا يحتاج الى وجود الموضوع

اقول

اقول في هذا الكلام اشياء احدها ان ما ذكره القوم من ان هذه القضية في قوة الشرطية معناه
انه مساوق للشرطية في الصدق فانه اذا كان اعتبار القولين بحسب الفرض والاتحاد مع المحمول على
تقدير ان يكون مساوقا للشرطية لا محالة ودعوى ان هذه القضية وتطابق مصادقه من غير اعتبار
تعليق ممنوعة بل ما صرح به من ان مناط صدق هذه القضية ثبوت امتناع الحكم لعين المجهولية
انما يتمشى اذا كان معناها ثبوت الامتناع على تقدير المجهولية اذ لو كان معناه ثبوت الامتناع
على السبيل لم يكن مناط صدقها ثبوته على التقدير وذلك ظاهر لا سترة به ثانيها ان ما ادعاه من
ان الحكم بان هذه القضية في قوة الشرطية دون غيرها من الحمليات تحكم غير مستقيم لان هذه
القضايا يصدق اذا كان مضمونها ثبوت المحمول للموضوع على تقدير الاتصاف بالعنوان المذكور
ان الاتصاف لشيء ما من تلك المحمولات بحسب الواقع بل انما يتصف بها على تقدير اتصافه بها
بالعنوان فقط فيكون في قوة الشرطية بخلاف غيرها من القضايا التي موضوعها محققة محمولاتها
في نفس الامر فالقول بان هذا الحكم تحكم ثالثها ان استدل به على ما ادعاه من انها ليست
في قوة الشرطية غير مستقيم لان هذه القضية اذا لم يكن الحكم فيها بالاتحاد على التقدير بل في
نفس الامر كان معناها ان المجهول مطلقا دائما يمتنع عليه في نفس الامر
وهذه قضية موجبة يقتضي صدقها وجود موضوعها في نفس الامر فيلزم صدق عنوان موضوعها
على شيء في نفس الامر حتى يتحقق وجود الموضوع فاذا لم يصدق الموضوع على شيء بحسب نفس الامر
لم يصدق الموجبة فيصدق نقيضها وهو ليس بعض المجهول المطلق دائما يمتنع الحكم عليه لا لان
بعض المجهول المطلق على شيء اصلا فان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة كما تقرر
في المنطق لا يقال انما يتوجه ذلك اذا لم يكن الحكم بالاتحاد مقيدا بحين الاتصاف بالمجهولية لكنه
وقد جعله المعترض مقيدا بذلك فلا يلزم كذبها حتى يلزم صدق نقيضها لانا نقول ان
اردتم بحين الاتصاف كون الموضوع في بعض الاوقات متصفا بذلك الموضوع الوصف
في الواقع فانت كاذبة قطعا اذ المفروض انه لا يتصف شيء ما بالعنوان في شيء من الاوقات
فليس لذات الموضوع وقت يتصف به بالوصف العنواني حتى يصدق الحكم بالاتحاد المقيد
بوقت الاتصاف وان اردتم به كون الموضوع على تقدير الاتصاف متحدا بالمحمول يرجع الى
معنى الشرطية وهو بعينه ما ذكره القوم وان اردتم معنى آخر فلا بد ان يبين حتى يعرف حاله
رابعها ان قوله لان شيئا نفرضه جسما ونحكم عليه الخ خلاف ظاهر عبارة الشيخ في الاشارات
حيث قال الايجاب الحملي هو مثل قولنا ان الشيء الذي نفرضه في الذهن انسانا كان موجودا
في الاعيان او غير موجود فيجب ان نفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان انتهى ولا شك في دلالته //

هذه العبارة على ما ذكرنا خاصة بها انه لا يكون مناط صدق القضية الاتصاف بالمحكوم به حتى ان كان
الاتصاف بالعنوان بحسب نفس الامر كانت القضية صادقة من غير اعتبار تعليق كقولك كل كاتب متحرك
الاصابع ما دام كاتبا اما اذا لم يكن الاتصاف بالعنوان بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فقط فلا
بد من اعتبار التعليق بذلك الوصف حتى يصدق القضية اذ لم يعتبر في حكم بثبوت المحمول للموضوع بحسب
نفس الامر الا على تقدير الاتصاف بالعنوان لم يصدق قطعا كما في المعدوم المطلق فان الحكم بامتناع
الحكم عليه اذا كان على وجه التعليق بوصف المعدومية حتى كان معناه امتناع الحكم عليه على تقدير
كونه معدوما مطلقا كان صادقا قطعا وكان مساويا للشرطية واما اذا كان معناه ان المعدوم
المطلق يمتنع الحكم عليه في نفس الامر في وقت المعدومية كان كاذبا قطعا اذ ليس له هذا الوقت اصلا
ولنمثل مثالا لما ذكره عدم التميز بين التوقيت والتعليق والفرق بينهما فانك اذا قلت عطارد
مقابل للشمس بتقدير بعده عنها نصف الدور صدق قطعا وكان مساويا للشرطية واذا قلت
عطارد مقابل للشمس وقت بعده عنها نصف الدور كذب قطعا الآن بتقدير التعليق بكون في ذلك
الوقت فيرجع الى المعنى الاول سادسها ان قوله يكفي في صدقها كون الموضوع بحيث اذا حصل
بالفعل كان بحيث المحمول الآن الحكم فيها على ذلك التقدير صح يرجع الى الشرطية غير مستقيم لانها
يكفي في صدقها ذلك اذا كان الحكم بثبوت المحمول له على التقدير اما لو كان الحكم بثبوته له في الواقع
من غير تعليق فكيف يكفي صدقها المحيثية المذكورة مثلا اذا قلت عطارد مقابل للشمس حال بعده
بالتقدير المذكور لم يصدق قطعا وذلك ظاهر لا ستيرة به سابعها انه قرر ان الحكم في القضية
الفرضية ليست بثبوت المحمول على التقدير بل بثبوته في الواقع وزعم انه يكفي في صدقها كون موضوعها
بحيث اذا حصل بالفعل كان بحيث المحمول وذلك مما لا يكاد يروج على من له ادنى بصيرة وكذا
تشبيهها بالشرطية الخ يكون الاستلزام المستفاد منها للتالي ضروريا انما يتمشى اذا كان معناها كما
ذكره القوم ثامنها ان ما اعترض عليه في الايراد وارتكب لاجله هذه التعسفات على ما صرح
به هو ان العقل لا يحكم بصدق هذه القضايا من غير تعليق وهو كما قلت من غير سلم وسنادا
اذ لا يصح في الحكم وضعها بمعنى الشرطية ولا في عقد الحمل فيها بالتقدير وذلك لا يدل على ما ذكره
اذ الغيرة فيها لما يظهر عند التحليل فيها رجوع عقد الوضع الى الشرط وعقد الحمل الى المشروط على
التقدير لا يعلم مما ذكره الشيخ في التفسير المنقول سابقا حيث صرح بان الاتصاف بالعنوان
بحسب الفرض وثبوت المحمول له ابعادها ... فان قلت فعلى ما ذكرت يكون مقتضى كلام الشيخ
رجوع سائر الحمليات الى ذلك قلت هذا المعنى صادق في جميع الحمليات وما ذكره الشيخ هو الفرق المشترك
بين الجميع وقد صرح في الشفاء بان سائر موضوعاتها العلوم كلها يرجع الى الشرطيات الى انها كلها

وضع

وضع تعدد بها في العلم الالهي بناء على ان اثبات وجود موضوعاتها من وظائف الالهي
ولذلك قيل بعد تفسير القضية بما هو المعنى ثانيا وجه تسميتها بالحقيقية انها حقيقة القضية المستعملة
في العلوم ولا يلزم من ذلك ان لا يتحقق قضية لحكم فيها على الثابت من غير تعليق وذلك بحيث
يكون وجود الموضوع معلوما ثم اني ذكرت في تجريد الفوائد انه يحصل لكلامه ان الحكم على الامر
الذهني باتحاده مع المحمول حيث يكون ذلك الامر متصفا بالعنوان وهو حال كونه في الذهن
غير متصف به فلا يدخل في الحكم وانت خبير بانه اذا كان الاتصاف بالعنوان غير واقع وكان
معنى القضية ان المتصف بالعنوان متحد مع المحمول بحسب نفس الامر في ذلك الحال اي في حال
اتصافه بالعنوان فهو خبر صادق اذ ليس للموضوع تلك الحال بحسب نفس الامر فلا يكون له وصف
في تلك الحال والحاصل انه اذا كان معنى قولنا المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه ان ما هو متصف
بالمجهولية مطلقا يمتنع الحكم عليه بحسب نفس الامر في حال يكون في تلك الحال متصفا بالمجهولية
ولم يوجد هذا المفهوم على معنى انه يمتنع الحكم عليه على هذا التقدير بل اريد انه كذلك بحسب نفس الامر في تلك
الحال فهو كاذب لا محالة اذ ليس له تلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال وان اريد انه
كذلك على فرض انه يكون له تلك الحال فهو راجع الى معنى الشرطية لان اتحاد الموضوع مع المحمول على تقدير
امر غير واقع فهو بعينه ما ذكره القوم واعترض بانا نختار ان معنى القضية هو ان المتصف بالعنوان
متحد مع المحمول بحسب نفس الامر حال اتصافه بالعنوان لكن صدق ذلك لا يوجب وقوع المتصف
بالعنوان في نفس الامر كما يوجب صدق الحقيقة الحالية باتحاد الفرد المقدر مع المحمول وقوع ذلك
الفرد في نفس الامر وما ذكره في معرض الاستدلال ههنا منقوض بذلك بان يقال الفرد المقدر
ما لم يكن واقعا في نفس الامر لم يكن اتحاده مع المحمول الا على تقدير امر غير واقع فالحكم باتحاده
مع المحمول في نفس الامر كاذب اذ ليس له تلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال فان قلت
اذا لم يكن المتصف بالعنوان واقعا في نفس الامر لم يصدق انه متحد مع المحمول فيها فيكذب القضية
قلت ان اردت انه لم يصدق في انه متحد مع المحمول في حال الاتصاف بالعنوان فمم اذ يكفي في
صدقها كونه بحيث لو وقع متصفا بالعنوان كان متحدا مع المحمول في تلك الحالة وكم جاز ان
يصدق القضية من جهة حالية غير فعلية وايضا قولنا ليس معنى قولنا المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه
ان ما هو متصف بالمجهولية مطلقا يمتنع الحكم عليه بحسب نفس الامر في حال المجهولية ولا نم كونه
ليس له تلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال فلئن لا يلزم من هذا ذلك وانما يلزم لو كان الوصف
ثبوتيا مستلزما لتلك الحال اما اذا كان سببا لعدم صحة الحكم عليه وعدم معلومية فلا نسلم
على انه لا يقتضي وجودا للموضوع في المحمول مطلقا وان لم يكن واقعا في نفس الامر فهو فيما ليس مطلقا

ولا سوادا ولا بياضا الى غير ذلك من السلوب اذ لو لم يكن يصدق عليه هذه السلوب في نفس الامر
لصدقت نقائضها عليه فيها فيكون مسلوبا سوادا او بياضا في نفس الامر هف فاذن يصدق
ان المجهول مطلقا لا يصح الحكم عليه بحسب نفس الامر وان لم يكن المجهول المطلق واقعا فيها اقول
من البين انه اذا لم يكن شيء في حال من الاحوال او وقت من الاوقات لم يصدق عليه
انه قائم او لا قائم في ذلك اليوم وهي في مثال حطاركنا فاذا كان الحكم باتحاد الفرد المفروض
المحال بحسب نفس الامر لم يصدق الا بان يكون ذلك الفرد موجودا في نفس الامر وانما يصدق
بدون تحقق الفرد في نفس الامر اذا كان الحكم باتحاده على تقدير وجوده اذ ح لا يقتضي
صدقه وجود ذلك الفرد في نفس الامر فما ذكره في معرض النقض لا وجه له بل فيه مصادرة
على المطلوب الاول ثم ما ذكره في جواب السؤال الذي اورده وهو انه انما يلزم ان لا يصدق
القضية الفعلية ولا يلزم منه كذب الحقيقية مطلقا ان اراد انه يصدق ح الحقيقية التي ذكر يكون
الحكم فيها بالاتحاد على تقدير الاتصاف بالعنوان فهو بعينه مطلوبنا وان اراد انه يصدق الحقيقية
الغير الفعلية الحاكمة بالاتحاد في نفس الامر بان يكون ممكنة مثلا فبط لان قولنا المعدوم المطلق
يمتنع الحكم عليه فعلية ضرورية فهي اخص من الفعلية فيلزم من صدقها صدق الفعلية فاذا عرف
بكذب الفعلية لزمه كذب الضرورية قطعا ثم ما اختاره اخرا من ان الحكم بامتناع الحكم في نفس الامر
في حال المجهولية ولا يلزم منه ثبوت الموضوع بناء على ان عموم صحة الحكم سلبي فلا يقتضي وجود
الموضوع مخالف لما حقق في موضعه واعترف به المعترض مرارا من ان الموجبة السالبة المحمول
يقتضي صدقها وجود الموضوع اذ الكلام على تقدير كونها موجبة وفي كون المعترض ههنا
التصريح بكونها موجبة كما ترى فلو جعل سالبة لكان مناقضا لما قرره كما هو الواقع
ايضا اقول يتحقق هناك نسبة خارجية لكن فيه بحث لان طرفي الحكم اذا كانا موجودين
في الخارج كالجسم الابيض مثلا كانا معا هناك شيئا واحدا موجودا بوجود واحد
فكيف يتحقق هناك نسبة بل معنى مطابقة الحكم الكلي الايجابي للواقع ما اشرنا اليه في الحواشي السابقة
من ان الحكم المذكور صورة اتحاد الطرفين فان كان اتحادهما واقعا في نفس الامر بان كانا معا
شيئا واحدا في نفس الامر كان الحكم مطابقا له مطابقة الصورة لذي الصورة والا فلا فان قلت
اذا كان الطرفان موجودين في الخارج كانا هناك شيئا واحدا فمطابقة ادراك الاتحاد في
الاذهان بما اذا لم يكونا في الخارج فان يكونا اتحادهما قلت اتحادهما في الذهن لان تصور الذهن
اتحادهما او يصدق به بل انه كان الموضوع حال وجوده في الذهن هو غير المحمول كما لا يخفى فانه حال
وجوده غير النسبة مثلا وان لم يكن ذلك معلوما والاشتباه في جواز اعتبار مطابقته بما في الذهن

والاذهان

من الاذهان لذلك مثلا لو ادعي بان الامكان نسبة لكان مطابقا لما في الاذهان مع النسبة
حال وجوده في الذهن وان ادعي بانه ليس نسبة لكان غير مطابق له فافي نفس الامر هو حال الموضوع
في نفسه مع قطع النظر عن ملاحظتنا واعتبارنا سواء كانت في الذهن او في الخارج لا الحال الذي
اعتبر الذهن فصوله حاله وبذلك يندفع استبعاد الشارح اشد الاستبعاد اقول يا فواحذ نا منشاء
هذا الجواب من الحواشي وغيره اذي تغيير وقد ذكرت في تحرير الغوامض ان ما اورده على الشارح
انما يرد لو كان المراد بالنسبة الخارجية الموجودة في الخارج اما اذا اريد به النسبة المنسوبة الى
الخارج بكون الخارج ظرفا لنفسها بمعنى ان يكون منتزعة عن الشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج
بل النسبة الخارجية بهذا المعنى انما يوجد في الذهن اقول كيف يتحقق هناك نسبة بينهما ان اراد
بقوله هناك اشارة الى الخارج حتى يكون المعنى لا يوجد في الخارج النسبة فهو ممنوع لعدمه
لم يدعها الشارح بل صرح بخلافه وان اراد به الاشارة الى تلك المادة يعني انه لا يتحقق
في هذه المادة النسبة الخارجية فهم فان النسبة الخارجية بالمعنى الذي سبق متحقق
في الذهن واعترض عليه بان تحقق النسبة بين الطرفين في الخارج سواء كان الخارج ظرفا
لوجودها او لنفسها ان امكن يستدعي تغاير الطرفين فيه وههنا هناك شيء واحد موجود
بوجود واحد فلا يمكن ان يتحقق بينهما نسبة في الخارج قطعا ثم ان الشارح صرح بان النسبة
يتحقق بينهما في الخارج لكن الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها واين هذا مما فهم كلام حال التفصيل
لان الطرفين لما كان في الخارج امرا واحدا ذاتا ووجودا بحسب هذا الوجود فكيف يستلزم
انتزاع النسبة المستدعية لتغاير طرفيها اقول هذا الكلام عجيب ليس منه عجبا فان تمام
الكلام في ان النسبة الخارجية ليست موجودة في الخارج ونسبتها الى الخارج ليست من ان الخارج
ظرف وجودها بل من حيث انه ظرف لنفسها بالمعنى الذي مر تفصيله فكيف يرتبط بذلك
ما قاله من ان تحقق النسبة بين الطرفين في الخارج يستدعي تغاير الطرفين فيه وهل
هذا الا كما يقول احد ان النسبة غير موجودة في الخارج فيعارضه معترض الاعتراض عليه بان وجود
النسبة في الخارج يستدعي مغايرة الطرفين فيه وذلك من قبيل اضغاث الاحلام في الاخفى
على ذوي الاحلام وما نقله الشارح من التصريح بان النسبة يتحقق بينهما في الخارج لكن الخارج
ظرف لنفسها فالخلاف في تلك الاحكام فان الشارح صرح بخلافه حيث قال والمراد بكون النسبة
خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها وزعم من ان يكون ما ذكره في معنى كون
الخارج ظرفا لنفس النسبة خاليا عن التحصيل ان اراد خلوه عن التحصيل فهم ولا محذور فيه
وان اراد انه خال عن التحصيل عند اهل التحصيل فلا يخفى سقوطه فان الاحكام الخارجية كالحكم بالاتحاد

الثوب مع الابيض وزيد مع الانسان والسماء مع الفوق انما هي زعان نسب انتزاعها العقل من
تلك الموضوعات بملاحظة وجودها في الخارج فان اتحاد الثوب مع الابيض واتحاد زيد مع الانسان
والسماء مع الفوق انما هو بحسب هذا الوجود واما في الوجود الذهني فهي ليست متحدة مع تلك
المحمولات بخلاف اتحاد المفهومات المعقولات الثانية فانها انما هي بحسب الوجود الذهني دون
الخارجي وكون الموضوع والمحمول امرا واحدا في الخارج لا يقتضي عدم صحة الانتزاع العقل النسب
عن الموضوع بحسب هذا الوجه فان العقل ملاحظة الموضوع بحسب هذا الوجه ويعتبر تغايرهما
مفهومات شيء في هذا الوجه وبينه وبين البعض بسبب الاتحاد والاتحاد انما يوجد ان شاء
الذهن لا في الخارج فان المطبوع ما وجد على ما هو حاله بحسب هذا الوجود كان صادقا والا كاذبا
ثم يذهب عليك ان الطرفين في الحكم الايجابي متحدا اتحادا على ما اشعر به قول المص بعد ذكر
اقسام الوجه والسهو هو على النحو وليس للحكم الايجابي مطلقا حكما باتحادهما ذاتا ووجودا بالحقيقة
فان ذلك في العارض مع المعروض والاتحاد كالمعروض عارض واحد ونحوهما مفقود ثم اني قد اوردت
في تحرير الحواشي على قوله ان الحكم المذكور صورة اتحاد الطرفين ان الاتحاد نسبة والنسبة
لا يوجد في الخارج كما اعترف به فكيف يتحقق في الخارج فاجاب عنه انا اولا فبان المحشي لم يحكم
بتحقق الاتحاد في الخارج بل قال بان كان اتحادهما واقعا بان كانا معا شيئا واحدا في نفس الامر
وهو اعم من الخارج واما ثانيا فلانه فسر وقوع الاتحاد بان كان الطرفان شيئا واحدا ووقوعه
بهذا المعنى في الخارج ظاهر اقول اذا كان الحكم الايجابي صورة اتحاد الطرفين كما ذكره فان كان
القضية الخارجية يكون الحكم صورة اتحادهما في الخارج فاما ان يكون الخارج ظرفا لوجود الاتحاد فيكون
الاتحاد موجودا فيه او يكون الخارج ظرفا لنفس الاتحاد وظرف وجوده هو الذهن وهو بعينه
ما حققناه وقوله اولا انه وقوع الاتحاد بكونهما شيئا واحدا في نفس الامر وهو اعم من الخارج لا يجدي
لانا نورد ذلك في القضية الخارجية على ان الكلام على ما ذكره من ان الحكم صورة الاتحاد وكذا قوله
ثانيا انه فسر وقوع الاتحاد بان كان الطرفان شيئا واحدا ووقوعه بهذا المعنى في الخارج ظاهر كما مر من ان
الكلام على تقدير كون الحكم صورة الاتحاد ولا فرق بين وقوع الاتحاد في الخارج ووجوده في الخارج ولا شك
ان الاتحاد ليس موجودا في الخارج قوله انما يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها قيل
ان اراد ان الخارج ظرف لنفس النسبة في القضايا بان يكون متعلقا بالثبوت الرابط فيها فاما ان
اراد انه ظرف لثبوت المحمول للموضوع فيرد عليه كما مر آنفا من انهما متحدان في الخارج فلا يتصور
ان يكون بينهما ثبوت فيه واما ان اراد ظرف لثبوت مبدأ المحمول للموضوع فيرد عليه ان النظير
المذكورة يتحقق في كثير من القضايا بدون ثبوت مبدأ المحمول للموضوع كقولك زيد انسان في الخارج

وزيد

وزيد موجود فيه وبعض الموجود زيد فيه ولا خفاء في صحة استعمالها في سائر القضايا بل على منوال
واحد فلا بد ان يتبين معناها على وجه يشمل سائرها وهو انه ظرف للاتحاد والتغاير من
حيث هو في الحملية الموجبة ولسلب الاتحاد في الحملية السالبة بمعنى ان الطرفين واحد بحسب الوجود الخارجي
او غير واحد بحسبه ولا يلزم من ذلك وقوع النسبة في الخارج كما لا يخفى ويظهر من ذلك ان
قولك زيد موجود في الخارج يصدق خارجية لان اتحاد طرفيها في الوجود الخارجي لا انها قضية
ذهنية وفي الخارج قيد للموجود كما ذهب اليه بعض المتأخرين لان ظرفيها ليسا واحدا في الوجود
الذهني وان اراد ان الخارج يتعين ظرفا للنسبة في القضايا بان يقع نسبة في الخارج عاريا عن
الوجود ففي ذلك بطلان لان النسبة لما لم يكن موجودة في الخارج كانت لا محالة معدومة فيه فكيف
يكون واقعة هناك اقول لا ريب ان المراد بها ما ذكره آخرا والمراد بالثبوت هو الاتحاد في الخارج
في الخارجية طرفي الاتحاد كما ذكره لا الوجود فلا يتم وجود الاتحاد في الخارج وهذا بعينه ما حققناه
فيندفع ايراداته كلها فقد انطبق انه بالحق من حيث لا يدري واذا تفطنت ذلك وعلم ان ظرفية
الخارج لنفس الاتحاد لا يستلزم وجود الاتحاد في الخارج وظهر الفرق بين كون الخارج ظرفا
لنفس الشيء وظرفا لوجوده فظهر ان في الخارج في قولك زيد موجود في الخارج وقيد للمحمول لا
للنسبة ظهر حقا قوله فظهر من ذلك ان قولك زيد موجود في الخارج يصدق خارجية
الى آخر ما ادعاه لان ما استدل على ذلك وهو ان ظرفيها ليسا واحدا في الوجود الذهني ان المسألة
وغير النزاع فان الخصم يقول ان الخارج ههنا ظرف للمحمول لا ظرف للنسبة ولا نحذو سيما ان يكون
اتحاده مع الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني كما انه يتحد مع سائر العوارض التي هي معقولات
ثانية بحسب هذا الوجود وان كانت متعلقة بالخارج كوجوب الوجود في الخارج وامكانه وامتناعه
قوله وعلى الامور الخارجية اه ذكرت في تحرير الحواشي لقائل ان يقول معنى الحكم اتحاد الموضوع
بالمحمول في الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد فكيف يتصور كون احدهما موجودا دون
الآخر فان الاعمى في قولنا زيد اعمى لما كان متحدا مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه بل نقول لا فرق
بين الابيض والاعمى في ان مفهومهما متصف في الخارج وفردهما موجود فجعل احدهما من الموجودات
الخارجية دون الآخر تحكم والجواب بان الشارح ذكر في الحاشية عند قول المص والوجود من المعقولات
الثانية انه اذا قيل الحيوان موجود كان معناه وجود افراده واما المشتقات فاذا قيل
انها موجودة كان معناه ان اراد ما منه اشتقاقها موجودة فمفهوم الاعمى ليس موجودا
لانتفاء افراد مبدأ الخبر لا لانه يرجع الى الخبر اصطلاح جديد والتخصيص انه اذا وجد فردا تاما
كان ماهيته موجودة بوجوده بالحقيقة واما عوارضها فانما يكون موجودة بوجودها باعتبار الاتحاد

معها بوجه تام والاتحاد الفرع مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات اتحاد بالعرض فيكون
الذاتيات موجودة بوجوده بالحقيقة والعرضيات بالعرض فكذلك يقال ان الانسان لا بشرط
موجود في الخارج حقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض بوجود زيد اذ ليس زيد ساذجا اعمى
بل باعتبار خارج عنه فانه اذا نسب وجوده الى الاعمى كان نسبته بالعرض بخلاف الانسان
فان زيدا في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن زيدا ولا غيره من الحيوانات بل
شيئا آخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا له اذا تمهد هذا فنقول معنى كلام المص انه اذا حكم على الامور
الموجودة في الخارج بالامور الموجودة فيه سواء كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض
وجب مطابقته للخارج اذ ح يكون القضية خارجية لاشتمالها على اتحادهما في الخارج فيشمل
مثل قولنا زيد انسان وزيد ابيض وزيد اعمى ولا يشمل مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم فيها على
الوجود الذهني بالموجود الذهني او معنى هذه القضية اتحادهما في الذهن غاية ما في الباب انه
اتفق ان يكون للموضوع من حيثية اخرى وجود في الخارج وهو خارج عما هو الملاحظ في هذه
القضية واما اذا حكم على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا يجب مطابقته للخارج سواء
كان لهما وجود في الخارج او لم يكن بل يجب مطابقته لما في نفس الامر اي بحسب الذهني
فان نفس الامر وان كان اعم من الذهني والخارج لكن وقع ههنا في مقابلة الخارج فكان المراد
بها ما سوى الخارج من افراد نفس الامر هكذا نقله ولم يتعرض عليه حيرفا العادية اقول
قوله او على الامور الخارجية ذكرت في الحواشي انه لما كان الامكان من المعقولات الثانية
فالموصوف به انما هو الامر الذهني لا الخارجي فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلي فالحق
ان الحكم اما في الموجود الخارجي بمثله او في الموجود الذهني بمثله كما اشرنا اليه آنفا لانا
اذا حكمنا على الامور الاعتبارية مثل الصفات الخارجية او على الموجودات العينية بالمعقولات
الثانية كان الاول حكما على الوجود الذهني بالموجود الخارجي والثاني عكسه لانا نقول على الوجهين
ان كان الحكم باتحادهما في الخارج كان على الموجود الخارجي بمثله وان كان الحكم باتحادهما في الذهن
كان حكما على موجود ذهني بمثله وعلى الاول يعتبر في صحته المطابقة للخارج وعلى الثاني يعتبر فيه
المطابقة للذهن وليس معنى الحكم على الامور الخارجية بمثلها ان يكون الطرفان موجودين
في الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر كونهما موجودين بحسب الوجود في الخارج فان الغرض بيان مصداق
القضية الخارجية مطلقا حتى يعرف بالتطبيق عليه صدقها وكذبها واعترض عليه
من وجوه منها ان ما ذكره في بيان ان الموصوف بالامكان ليس في الخارج يجري في الموصوف
بالموجود لانه ايضا من المعقولات الثانية فلو صح ان الموصوف بها ليس في الخارج لزم ان لا يكون
في الخارج

في الخارج موجودا او لا واجب ولا ممكن ومنها انحصار الحكم في الحكم بالموجود الخارجي بمثله والموجود الذهني
بمثله ظاهر البطلان وذكر في بيان ذلك من ان الحكم ان كان باتحادهما في الخارج كان حكما على الموجود
الخارجي بمثله وان كان باتحادهما في الذهن كان حكما على موجود ذهني بمثله لا يوجب الانحصار
لاحتمال ان يكون الحكم باتحادهما في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوصية الذهني او الخارج وفيها
ان المتبادر من قول المص واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها ان يكون الطرفان موجودين
في الخارج وقد صرح بما لا يفهم منه وهو ان يعتبرا متحدين بحسب الوجود الخارجي سواء كانا موجودين
في الخارج او لا حتى اذا قيل مثلا اجتماع النقيضين ثابت في الخارج يكون الحكم فيها على موجود خارجي بموجود
خارجي ولا يعوزه له من له ادنى معرفة باساليب الكلام اقول اما الوجه الاول فيظهر سقوطه
بملاحظة اطراف الكلام فانه قد بين فيه ان الاتحاد للموصوف بالممكن والوجود انما هو في الذهن
بناء على ما قرره من انهما ونظائرهما من المعقولات الثانية التي يصدق على المفهومات بحسب الوجود
الذهني ولا ينافي ذلك كون تلك المفهومات موجودة كما صرح به في الحاشية فالشيء الذي هو متحد
مع الممكن والوجود ونظائرهما في الذهن موجود في الخارج ولا يلزم من وجوده في الخارج ان يكون اتحاده
مع تلك المحمولات في الخارج وذلك ظاهر من اصل الحاشية بحيث لا يحتاج الى بيان على ان في كلامه
غلطا ظاهرا فان ما ذكرته هو ان الاتصاف ليس بحسب الخارج لا ان الموصوف ليس موجودا
في الخارج وبينهما بون بين واما الثاني فلان الغرض بيان مصداق القضايا ونفس الامر منحصر في
الخارج والذهن فاذا علم ان صدق الخارجية بحسب المطابقة مع اي شيء علم حال صدق التي حكم فيها
بالاتحاد في نفس الامر فان مصداقها لا يخرج عن القسمين هذا على ما ذكرته في اصل الحواشي من ان
السؤال واجيب عنه بانه بعد العلم بحال الخارجية والذهنية لا شبهة في حال الحقيقية ثم ذكرت
انه يمكن ان يحمل قوله والا على ما ليس حكما خارجيا فيشمل الحقيقية ايضا فيكون المعنى ان مصداق الخارجية
هو الخارج ومصداق غيرها نفس الامر اما الحقيقية فاعم من ان يكون في ضمن الخارج او الذهن او كليهما واما
الذهنية ففي ضمن الذهن فقط ويكون قد ترك التفصيل كما هو دابه وامر توجيه العبارة سهل بعد بيان
المقصود هذا عبارة الحواشي كما واما الثالث فلان حمل الوجود الخارجي على ما اعتبر وجوده في الخارج
غير مستبعد ولا شك ان مودى القضية الخارجية اتحاد الطرفين في الخارج فقد اعتبر فيها وجودهما فيه
لا مرانه في انه ليس المراد ما سماه المعترض متبادرا اذ ح يصير المعنى انه اذا حكم على ما هو موجود في الخارج
بحسب الواقع بموجود خارجي بحسبه اعتبر في صحته المطابقة مع الخارج ومن البين ان المعتبر في صحة القضية
الخارجية مطلقا هو المطابقة سواء كان طرفاها موجودين خارجين في الواقع او غير موجودين
حتى اذا لم يكن طرفاها موجودين في الخارج لحكم بكونهما مثلا اذا قيل العنقاء ماش على انها قضية خارجية

يحكم بكذبها لان المعتبر في صدقها المطابقة في الخارج ولا وجود للموضوع في الخارج وكذا الحال في
اجتماع النقيضين فلا يحكم بكذبها بالعدم مطابقتها مع الخارج بناء على انه لا وجود لشيء من طرفيها فيه
ولا يشك مثل هذا التوجيه من له ادنى بصيرة في فهم المقاصد قوله واذا حكم بالامور الخارجية
على الامور العقلية الخ قيل اذا صدقت القضية التي حكم فيها بالامر العقلي على الامر الخارجي يصدق
لا محالة عكسها التي حكم فيها بالامر الخارجي على الامر العقلي فتجويز الاول مناف لنفي الثاني مثلا اذا صدق
كل انسان ممكن يصدق بعض الممكن انسان بلا اشتباه والحال ان الموضوع والمحمول في القضية
الحملية الخارجية الصادقة لما كانا معا متحدين في الخارج فكيف يكون احدهما موجودا دون
الآخر ولا يلزم من كون الانسان والعمى اعتباريين ان لا يكون الممكن والاعمى موجودين في الخارج
قلت عليه في تجريد الحواشي هذا انما يرد لو كان المراد بالمحكوم عليه ههنا هو العنوان
اما اذا اريد به ذات المحكوم عليه الذي يسميه المتاخرون الموضوع بالحقيقة فلا ورود له
لان ذات المحكوم عليه في القضية المذكورة من الموجود في الخارجية بلا اشتباه واعترض
عليه بان المحكوم عليه ما حكم عليه ويشترط الحكم على الشيء ان يكون معلوما بالحكم وذات المحكوم
عليه الذي هو الافراد ليس معلوما لما حققناه في شرح المطالع وليس المعلوم الذي حكم عليه
الا العنوان فلذلك ذهب المحققون الى ان المحكوم عليه هو العنوان وعلى تقدير ان يراد الافراد
فانه وجب اتحاد الطرفين في الوجود لما صدق على الامر الغير الخارجي على الافراد الخارجية وان لم يجب
اتحادهما في الوصف وصدق الحمل الايجابي باعتبار الغير الموجودة في الخارج على الافراد
الموجودة منه على ما ذهب اليه الشارح فلم لا يصدق حمل الامر الخارجي الغير الموجود في الخارج
على الافراد الموجودة فيه واذا تمهد هذا فان اراد بقوله موضوع العكس موجود في الخارج
انه موجود فيه في نفس الامر فمسلم لكن الكلام ليس فيه بل فيما اختاره الشارح وان اراد انه
موجود على ما زعم الشارح فمسلم فانه لما ذهب الى ان الممكن ليس موجودا خارجيا لا يكون
فرده موجودا فيه عنده اذ وجود الكلي عنده في الخارج وجود افراده وهو فيه ليس موجودا
فيه اقول كون المحكوم عليه هو العنوان في تحقيق المحققين كالشيخ وغيره وليس
من مقاصده حتى يجاب به الى ما حققه في حاشيته شرح المطالع وذلك لا يناسب ان يراد بالمحكوم عليه
ذاته على ان الشائع بين المتاخرين ومنهم الشارح هو ان المحكوم عليه بالحقيقة هو الافراد ويسمون
عنوان الموضوع في الذكر فتعين حمل كلام الشارح على ما هو مذهبه ثم ان الشارح لم يبين صدق حمل الامر
الخارجي على الامر العقلي بل ذكر ان المعتبر في صحة المطابقة للخارج وذلك لا يستلزم كونه جانبه
المعترض الى الشارح من تجويز الاول والتاخر اذ لا انتقاد في كلامه بذلك ولما كان مذهب الشارح ان
المحكوم عليه بالحقيقة هو الافراد المعتبرة جانب المحمول هو المفهوم وقد تقرر عنده ان وجود المشتق في الخارج انما يتحقق بوجود

مبدا

مبدا الاشتقاق فاذا قلنا بعض الانسان اعمى لم يكن المحمول موجودا في الخارج ويكون صادقا في المطابقة
الخارج بناء على ان النسبة الخارجية بالمعنى الذي عرفت لا يستدعي وجود المحمول في الخارج واذا
عكسناه وقلنا بعض الاعمى انسان كان الطرفان موجودين عنده بناء على ان المعتبر في الموضوع
هو الفرد وافراد الاعمى موجودة في الخارج كمفهوم الانسان ومن ههنا تبين ان موضوع
العكس موجود في الخارج عند الشارح بناء على ان الموضوع عنده الفرد وهو موجود ومحمول
الاصل غير موجود لانه المفهوم ومفهوم الاعمى غير موجود عنده بناء على ما قرر من ان وجود المشتق
في الخارج يستدعي وجود مبدا الاشتقاق فيه وكذلك قد قلت في تجريد الحواشي ان المعترض
صرح سابقا بان مثل الاعمى موجود في الخارج فان اراد ان طبيعته موجودة فيه حتى يكون طبيعة الخارج
منه يكون العدم جزءا منها فهو غاية البعد عن عاقل كيف ومعنى الاعمى معدوم البصر ويحمل
على المعدوم المطلق الذي هو جزؤه فيكون العدم المطلق موجودا في الخارج وان اراد ان ما صدق
عليه الاعمى موجود فهو لا ينفع القوم اذ مرادهم ان طبيعة الاعمى غير موجودة فيه لا ما صدق عليه
الاعمى موجود واعترض عليه بانا نختار ان طبيعة الاعمى ليس جزءا فما في الخارج منه بل هو قيد له
فان جزء مفهوم الشيء لا يلزم ان يكون جزؤه لا حقيقة موضوعه وكون القيد عدميا لا ينافي وجود
المقيد ثم لما كان الحمل الايجابي كما اعترف به هذا القائل هو الحكم باتحاد الطرفين فمتى صدقت القضية
الخارجية اتحدت طرفاها لا محالة في الخارج ويستحيل ان لا يكون احدهما موجودا فيه مثلا
اذا صدق قولك زيد اعمى في الخارج لزم ان يكون زيد والاعمى متحدين فيه فكيف لا يكون الاعمى
موجودا فيه ولا يلزم من ذلك ان يكون العدم جزءا من ماهيته لجواز ان يكون خارجا عنها
ويجوز ان لا يكون العدم في الخارج غاية الامر ان يكون فيه بالعرض وقد صرح الشيخ في طبيعيات
الشفاء اقول ان كان ما في الخارج من الاعمى الذي وضعه بانه متحد بالاعمى والاعمى خارج عنه
هو زيد مثلا فهو بعينه الفرد وان اراد مفهوم معدوم البصر فلا شك ان العدم جزؤه ولئن
اراد معنى آخر فليبين حتى يظهر حاله وانت تعلم ان الحمل الايجابي هو الحكم بالاتحاد بين الطرفين
والاتحاد وجود شيء كما عرفت في بحث الوحدة والكثرة وقد صرح المصنف بذلك هناك حيث قال بعد
ذكر اقسام الوحدة والهو هو على هذا النحو واتحاد العارض مع المعروض ليس اتحادا حقيقيا حتى يلزم من
وجود المعروض وجود العارض بالحقيقة كيف لا وهما مختلفان في الجعل فان جعل الابيض ووجوده
يتوقف على جعل الثوب ووجوده بل هو اتحاد بالعرض فيلزم ان يكون موجودا بوجوده بالعرض
كما اشار اليه فيما نقل عن الشيخ وذلك محقق لكونه معدوما في الخارج بالحقيقة كما لا يخفى قوله والا فيكون
النسبة السلبية خارجية آه قيل حاصل ما ذكره الشارح هناك ان النسبة السلبية خارجية مع ان طرفيها

غير موجودين في الخارج وذلك لا يوجب ان يكون المراد بالحكم هو الحكم الايجابي بل الظاهر ان ترك الحكم
على ثبوته ويكون الصورة المذكورة داخلة في قوله والا فلا او معناه كما صرح به الشارح والا فلا يجب
المطابقة للخارج نعم لو كان معناه والا فلا يجوز المطابقة للخارج لوجب ذلك وسياق الكلام يأبى عنه وذكرت
في تحرير الحواشي ان حاصل ما ذكره الشارح ان المتبادر من تعليق وجوب التطابق للخارج بكون الطرفين موجودين
فيه انما يكون لوجود الطرفين في الخارج مدخل في ذلك الوجوب ولما لم يكن له مدخل في ذلك السالبة اصلا فلا يحسن ادخاله
في هذا الحكم واما الموجبة فلوجود الطرفين فيها مدخل في الجملة في وجوب التطابق مع الخارج واعترض عليه
بانه لو سلم ما ذكره لدل على ان الحكم في القسم الاول ايجابي كما انه في المبحث ايجابي كما هو الدعوى اذ بيّن ان الحكم السلبي
على هذا في قوله والا فلا ان معناه على ما صرح به الشارح والا فلا يجب المطابقة للخارج فذلك لا ينافي جواز
المطابقة بل وقوعه فيه اذ لو كان المراد من الخارجية اصل المبحث اعم من الموجبة والسالبة كما ذكره لكان
المعنى ان الطرفين في القضية الخارجية اذا كانا موجودين وجب التطابق مع الخارج في صحة سواء كان القضية
موجبة او سالبة فيلزم ان لا يجب في صحة مثل قولنا العنقاء انسان المطابقة مع الخارج لان طرفيها غير موجود
فيه فلا يعلم معيار صدق مثل تلك القضية بل انما يعلم معيار صدق بعض الموجبات الخارجية التي طرفاها
موجودين في الخارج ويلزم ايضا ان يكون معيار صدق السالبة التي طرفاها موجودان في الخارج نحو
لا شيء من الانسان بحجر نفس التطابق مع الخارج ولا يكون معيار صدق السالبة التي ليس طرفاها موجودين
كقولنا لا شيء من الانسان بعنقاء التطابق مع الخارج ولا يخفى عدم الاستقامة اذ الغرض ههنا بيان
معيار صدق القضايا حتى يميز بين الصادق منها والكاذب ولا شك ان معيار الصدق لا يختلف
بكون الطرفين موجودين في الخارج بحسب الواقع او غير موجودين فيه بل انما يختلف بكون القضية
خارجية او ذهنية قوله ويمكن الجواب بان قبول تقسيم الآراء كما ذكرت في الحواشي انه لا يدفع
الاشكال عنهم لانهم مصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال قالوا ولي ان يقال
ان التطابق لا يرتسم فيه من حيث تصديقه به صادق فتلك الكواذب وان كانت مرتسمة
فيه من حيث الحفظ لجواز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مرتبا بما حفظه بل
وان يكون مدركا له الا يرى ان الخيال خزانة للصور وليس مدركا عندهم والحافظة
يدرك المعاني ولا يدركها فيجوز ان يكون شأن العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق
ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك لتنزهه عن النقص والشرور التي هي من توابع المادة لا يقال لا معنى
للعلم الا حضور الشيء عند مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما به لانا نقول العلم انما يستلزم عالما به من حيث التصور
واستلزامه لحصول التصديق محال والحاصل ان الخزانة انما يحفظ المعاني التي تتعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها
ولا يستلزم منه حصول التصديق بها كما حققه اذ لا خفاء في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة المعلوم والعلم

العماك انما

انما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو تمت وحصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم يكن التصديقات
فيه لم يكن خزانة لها ولا يرد ان التصديقات ليس معدوما وقوله تلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لجواز ان لا يكون
مصدقا بها واما ما قيل لا يلزم ان يكون مدركا لما حفظه انما يكون مدركا لو كان العقل خزانة للتصديق به وانما اذا كان خزانة
للتصديق كما هو الدعوى فلا وجه له كما لا يخفى لا امتناع حصول التصديق بدون الاذعان اذ نفس التصديقات والاذعان هو
الاذعان بدون المذعن لمشابه الاشياء عدم الفرق بين التصديق والتصديق به اقول لا خفاء في انه لا معنى لكون انه
العلوم بمعنى انه يحصل بسببها العلم بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد ولكن لا يتفرع علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة للمحسوسات
وكانت في الحس المشترك وليس عالما بها ولفظ الخزانة مستعار كالتي الوهم وليس عالما بها نعم لو الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم
لا العلوم انما اريد به انه لا بد ان يكون الخزانة مطلقا مدركا كالوهم والمستند ما تقرر عندهم من ان المدرك غير
الحافظ فان الحافظ مدركات الوهم وليس مدركا ولو اراد ان هذه الخزانة بخصوصها في العقل الفعال اذ لو كان خزانة العلم والحس
المشترك لا يجب ان يكون مدركا كالمدركات ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء انه قال لا نعلم ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا
لما في الاذهان من النسب الحكمية اذ يعتبر مطابقة ما في نفس الامر لصحة وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا لم
قالوا ان المعتبر في صحة الحكم مطابقة ما في نفس الامر لا ما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا تصريح منهم بتغايرهما ومسلم ان ما في
الزمان يكون في الحادثة لعدم الواسطة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين يكون صحة بمطابقة لنفس الامر
لا لما في الخارج ولا لما كان في الزمان لانا نقول ان الحادثة كما يكون ظرفا للوجوب النفسي كذلك للعقل ونفس الامر يكون ظرفا
لما وراء ما نقوم بلفظ ما في الاذهان من النسب الحكمية وان الصدق مطابقة ما في الاذهان من النسبة الحكمية لنفس الامر
ما حصل في الاذهان من الاعتقاد والوقوع لا ما يكون الزمان ظرفا لنفسه فان ما يكون الزمان ظرفا لنفسه قد يكون الصدق
بمطابقة الحكم له كما اذا لم يكن الطرفان موجودين وليس يلزم ان يكون نفس الامر مغايرا له دائما على وجه يجمع في
حينئذ فان صدق قولنا الانسان كلي بمطابقة للنسبة الزمنية التي يكون الزمان ظرفا لنفسها اعني ثبوت مفهوم
الكلي للانسان فان الزمان ظرف لنفس هذا الثبوت لا لثبوت الاسناد تفصيل الاتصاف بالفعلية ولا يعتبر
ولا يعرف بهذا الصدق مطابقة الحكم للخارج ولا لما حصل في الزمان من الاعتقاد والوقوع
والوقوع من حيث انه حاصل فيه والمعترض عليها لو لا فلانه مبني على ان يكون الخارج
او نفس الامر ظرفا لنفس النسبة بدون ان يكون النسبة موجودة فيه وهو كلام
عن التحصيل لا ترانا واما ثانيا فلانا لا نم ان الكلية ثابتة للانسان في الزمان بل للانسان
غير الكلي ومتحد معه من غير ان يكون للكلية بثبوتها كما انه غير الموجود ومتحد معه مع انه
لا يكون للوجود ثبوت له كما ان صدق المشتق لا يستلزم ثبوت مبدأ الاشتقاق
اقول قد مر انا نمنع كون الحادثة ظرفا لنفس النسب من غير ان يكون ظرفا لوجوده واما

كون نفس النسبة بحروفها النفس الامر بد وكونها موجودة في نفس الامر معنى ممكن لا لان كون النسبة محطوطا لما
يتنقض ذلك بل لان كل مفهوم فله تحقق في نفس الامر كما مر آنفا فقوله هو كلام خال عن التحصيل كلام من
هو خال عن التحصيل وانت تعلم ما سبق منا ان الانفكاك مع الكلي يستلزم ثبوت الكلية له بحسب نفس الامر
فان مفهوم الكلية كسائر المفهومات متحققة في نفس الامر كما علمت ولها في نفس الامر علاقة الى
الاشخاص ناشئة من الانسان كما ان الشواهد في الخارج علامة الاشخاص الناشئة من الثوب
لا بمعنى ان تلك العلاقة موجودة في الخارج بل بمعنى ان الخارج ظرف لنفس تلك النسبة ثم نقل عن هذا
المنقول عنه انه قال تفسير نفس الامر بالعقل الفعال يبطل من وجوه الاول انه يستلزم ان لا يكون الا
سكان الصادقة صادقة على تقدير عدم العقل الفعال الذي هو ممكن لعدم المطابقة لنفس الامر وليس
كذلك فان الصادق صادق سواء وجد العقل اولا والثاني ان الوجود الخارجي من حيث انه موجود هو
خارجي اي مع قطع النظر عن وجود الذهن موجود في نفس الامر ولذلك يصح الحكم بوجود زيد
في نفس الامر لوجود الحكم موجودة في الخارج ولو كان معنى نفس الامر ما ذكر لم يكن الا كذلك الثالث
انا اذا قلنا زيد قائم في نفس الامر يكون معناه زيد قائم في العقل الفعال وهو بديهي واعترض عليه اما
على الوجه الاول فلان العقل علة لوجود الحكم والحكم ممتنع فعلى تقدير عدمه لا يكون الحكم ولا الحكم ولا
الصدق ولا الكذب فلا محذور في انتفاء الصدق على تقدير عدمه واما على الثاني والثالث فلجواز ان يكون نفس
الامر وان كان عقلا فعالا لا يكون مفهومه غير المفهوم من العقل الفعال كما ان الزمان مقدار حركة الفلك ومقدار
الاطلاق مفهوم غير مفهوم الحركة فكما ان اشتقاق قولك زيد قائم في زمان وكذا عدم اشتقاقه قولك زيد قائم
في مقدار حركة الفلك لا يقدح في كون الزمان مقدار الحركة كذلك لا يقدح اشتقاق قولك زيد قائم في نفس الامر
وعدم اشتقاقه قولك زيد قائم في العقل الفعال في كون نفس الامر عقلا فعالا فيجوز ان يكون الخارج فيما هو المفهوم
من نفس الامر فلذلك يحكم بان ما في الخارج فيها **اقول** اما ما اورده على الوجه الاول فمأخوذ من حاشية
ذكر الدرج الحد مسلما واورد عليه ما هو من اخر كما سبق واما ما اورده على الوجه الثاني والثالث
فمردود لانه لا نسلم ان نفس الامر هو العقل الفعال فما يكون في نفس الامر يكون في العقل الفعال لا في الخارج سواء كان فيهما
او لم يجد فان ما يكون في الخارج ما هو متحد معه خارجا وكذا الخارج في الان الزمان ومقدار الحركة فاطلاق المغايرة
لا يقدح فيما ذكرنا الا ترى ان مفهوم الزمان ومفهوم الحركة متغايران وكلما يكون في مفهوم الحركة يكون في الزمان ومتغاير له
المكان والشيء الجسماني يكون في المكان يكون في شيء لا محالة ومفهوم الخارج ونفس الامر مختلفان ان ما
يكون في نفس الامر يعقل بشيء الثاني الاول فالوجه ان يقال مما يعقل ان نفس الامر هو العقل الفعال لا يلزم
ان معنى نفس الامر هو العقل الفعال ولان معنى الشيء لا يقال انه هو العقل الفعال بل معناه ان ما هو

في نفس الامر هو ان المعقول ان كل ما هو في نفس الامر فهو حاصل في العقل الفعال وكل ما في العقل الفعال هو حاصل
في نفس الامر بل نفس الامر عنده هو علم العقل الفعال الذي هو عين ذاته ولا يكون في استعماله قولك زيد قائم في علم
العقل الفعال كما ان قولك زيد قائم في الظرف على اذ ليس معناه ان ذلك وعلى طرف نفس الحكم بل ان النسبة مجموعها في
فيه وكذلك زيد قائم في نفس الامر ان هذا الشيء متحقق في علم العقل الفعال ثم قال المعترض فان قلت لو صح ما تقرر
ان صحة الحكم وصدقه بمطابقة الخارج او نفس الامر وكونه بحيث لزم ان لا يجتمع الصدق والكذب في خبر
واحد لكنهما قد يجتمعان فيه كما في قولك كل كلامي في هذه الساعة كاذب اذا لم يتكلم في الساعة المذ
كورة بغير هذا الكلام فانه خبر وصدقه يستلزم كونه وبالعكس قلت هذه مغلطة اعيت فضلاء الاعصار
واذكياء الاعصار وهو مشهور بين الجمهور وقد نظر فيها كثير من العلماء الاعلام وهم عن حلها فضلا عن الارباب
نقدوها بوجوه دقيقة عميقة ونحن نقدم ما اذا ذكروا اولا ثم نحلها حلا **اقول** لعل غرضه منه ايراد
يا كل توجيه ان يلج بالجواب الذي زعم انه تحقق به مستقر حاله ثم قال المعترض فيها ما قال العلامة العماد
الى ان اذا قيل الكلام الذي اتكلم به عند الي صادق ثم يتكلم بعد الغد قوله ذلك الكلام الذي
تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقه وبالعكس ومنه
مغلطة الجذر صحا بمقول العقلاء لحول الكلام ولهذا سموها بالجذر الاصم ولقد تصدى الاوهام لحلها فلم اظفر بما
القليل وما نلت كثيرا لم يظهر الا قليل من القليل وهو ان الصدق والكذب كما يكون حالا للحكم الى النسبة الا
الايجابية والسلبية على ما هو المراد فقد يكون حالا اي للحكم ما يحتمل لاجل النسبة بالاشتقاق كما في قولنا
هذا صادق وذاك كاذب ولا ينافي الا اذا عرض حاليين لحكم والاخر هنا الاختلاف المرجع
اختلافا جليا كما في قول الشاعر لحبه صادق له وكاذب او صفنا كان العقبة التي هي مناط المغلطة
فانا اذا فرضناها كاذبا لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قول هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما في
للتحقيقة لا حال الحكاية وانما كان هكذا الكذب على ما فرضنا والصدق حال النسبة الايجابية التي هي
الحكم النقيض وحكم الشيء المحقق الذي هو الاصل فلم يجتمعا حاليين لحكم ولا حكايتين لموضوع وكذا اذا
فرضنا صادقة وسر كشف الجنس تناقض الصدق والكذب المتلازمان هنا بناء على كون
احدهما الحكم التحقيقي والاخر الحكم الموضوع بالصدق عندنا في هذه العقبة ترشح الجواب ولا
بالنوعين هذا الاشكال ولا كان ضعف هذا الجواب ظاهر الاولى اعراض الجيب عنه مع ما فيه الصواب
وتركنا تفصيل ما عليه في خط الاطناب وما رأينا من شبهة الكلي في قولنا القائل كل كلامي في هذه الساعة
في كاذب اذا لم يتكلم في هذه الساعة المذكورة سوى هذا الكلام خبر وصدقه مستلزم لكذبه وبالعكس
فلا يكون صادقا ولا كاذبا اجيب بانا لا نسلم ان هذا الكلام اذا كان كاذبا يلزم ان يكون بعض افراد كلامه
في تلك الساعة صادقا وهو الان صدقه هنا لقوله عبارة عن ترتب الكذب على كل فرد كلامه

العلماء

الموجود في هذه الساعة ان يكون صدقه باجتماع صدقه وكذبه فيكون كذبه بانتفاء هذا الجميع ولا يلزم من انتفاء هذا
المجموع صدق شيء من كلامه في هذه الساعة لجواز ان يكون انتفاؤه بكذب الكل قال المعترض وفيه نظر اذ لو بنى السائل الكلام فيها
على الوجه الذي بينه المجيب يتوجه منعها وله ان يبين بوجه آخر لانه يقول اذا اخبر بكلامه الذي عليه الحكم في قوله كل كلامي في هذه مكذبه بكذبه بوجه
الساعة كاذب في هذه الخبر [illegible] ثبوت محموله [illegible] كان في موضوعه [illegible] فلا يكون
كلام كاذبا فاذن لا بد ان يكون صادقا والا لكان كلام محقق حال عدم المطابقة وعدم المطابقة ولو قال
قوله في [illegible] هذا الجواب انه كان صدقه باجتماع صدقه وكذبه كذبه باجتماع صدقه وكذبه لان كذبه يستلزم
ان يكون نقيضه صادقا لان نقيضه في موضوعه فاذا كان كاذبا يلزم انتفاء الكذب عن بعض افراد موضوعه ثم
لا فرد لموضوعه الا نفسه فيلزم انتفاء الكذب عنه فيكون صادقا الا لكان كلام موجود خاليا عن المطابقة
واللامطابقة واذا كان كل واحد من صدقه وكذبه مستلزما لاجتماع الصدق والكذب لا يكون صادقا
ولا كاذبا بوجه آخر كذبه مستلزم انتفاء الكذب عن بعض افراد موضوعه ولا فرد لموضوعه الا
نفسه فيستلزم انتفاء الكذب عن نفسه فكذبه [illegible] كان صدقه قال لا ذكرنا بيانا لا يكون صادقا ولا كاذبا
وهو المطلوب ولا حاجة في هذا الوجه الى البيان ان كذبه يستلزم صدقه ثم قال المعترض وهذا في [illegible]
من وجهين احدهما ما ذكره وهو انا نختار انه كاذب ويكون هذا البعض هنا البعض المعدوم فيصدق على ذلك
البعض انه ليس بكاذب ولا يصدق عليه انه صادق لانتفائه وهذا ليس [illegible] لابتنائه على كون المعدوم
ليس قوله ولان [illegible] اخذ قضية خارجية ان لو اخذت حقيقة فلا اشكال اذا حصل فرد
به الغير الموجود في الخارج ما يكون صادقا وما يكون كاذبا فيكون نقيضه كاذبة قطعا اذ
[illegible] قال الكلية ما ارتضاه وهو الجواب عنه انما يتعين بارادة المجيب فاذا اراد [illegible] كل كلامي عن نفس
الكلام فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب وان اراد هذا الكلام وغيره كان انه تكلم بهذا الكلام
وقال ثانيا كاذب وانه ان اراد بقوله هذا الكلام في هذا الحكم يكون الحمول وهو كاذب في [illegible]
يكون المخبر بهذا الكلام [illegible] في هذا الكلام وقال ثانيا كاذب فانه ان اراد بقول
هذا الكلام في هذا الحكم يكون الحمول وهو كاذب في [illegible] وايضا يكون المخبر بهذا الكلام [illegible]
[illegible] في هذا الكلام خبرين كل منهما يتعلق بالآخر واعترض عليه اما اولا فبان المخبر عنه يتعلق بالقصد [illegible] ان
[illegible] لا ما ارادة المخبر هو [illegible] لا صريح الاخبار به ولا يتوقف ذلك على ارادة المخبر
فلا [illegible] كل شيء كما وصل بهذا الحكم الى كل ما هو فرد الشيء [illegible]
المخبر وقوله في الحكم اقول لانا انه لا يتوقف على ارادة المخبر بفعله كل شيء كذلك كل شيء موجود [illegible]
لا يتناول الحكم ما ليس بموجود ولو اراد ما هو اعم منه ومن الوجود الذهني يتناول الا [illegible]
والله على كل شيء قدير لما كان المراد به ما سوى الله لم يتناول العلم والقدرة والله على كل شيء عليم المراد ما يتناوله

تناوله في كل الحكم ووصل اليه ولو قال المعترض كل شيء كذا لم يتناول حكمه المفردات والمركبات
الخالية ولو قال الاشعري ذلك لم يتناول الا الموجودات الخارجية دون الموجودات الذهنية ولو قال
الحكماء تناولهما في حكمهم قال واما ثانيا فلان ما ذكره المجيب من ان هناك خبرين ظاهر الفساد وعلى تقدير تسليم
لا ينحسم به مادة الاشكال اقول ثم نقل جواب صاحب القسطاس بتمامه فانه ذكر بعد قوله فتعجيح في هذا الكلام بين
خبرين كل منهما يتعلق بالآخر انا نختار ان هذا الكلام كاذب قوله لم يكون بعض افراد كلامه صادقا قلنا نعم يكون
الخبر الثاني صادقا لانه يتحقق ان هذا الكلام بالصدق قولنا هذا الكلام كاذب لا يلزم التناقض لعدم توارد الصدق
والكذب على شيء واحد هذا كلام صاحب القسطاس فظ فساده لانه لم يصدق عنه في هذه الساعة الا كلام
واحد لكن اذا سلم ان هناك خبرين كان الثاني من افراد كلامه في هذه الساعة فلم يلزم التناقض بناء على ما
ذكره المجيب من انا نختار ان الاول كاذب والثاني صادق فلم ينحصر فرد موضوع الخبر الاول في نفسه حتى يلزم
صدقه كذبه وكذبه صدقه بل كذبه يستلزم صدق الثاني وصدق الثاني لا يستلزم كذب الاول [illegible] فلا وجه
للتسليم ودعوى عدم انحسام مادة الاشكال ثم قال ومنها ما نقله ابن المطهر الحلي عن بعض المحققين من ان
الصدق والكذب انما يوجدان في كل خبر غاير المخبر عنه حتى يتحقق المطابقة وعدمها واما اذا اتحدا لم يتصور
المطابقة وعدمها بمعنى الملكة بل بمعنى السلب فاذن كل الخبر يصدق عليه انه ليس بصادق والكاذب ولا يلزم
من سلب احدهما ثبوت الآخر فالغلط ناش من سوء اعتبار واقول الحق ان من اخذ ما بالوضع [illegible]
عليه انتهى كلامه واعترض عليه بان المطابقة المعتبرة في الخبر هي المخبر عنه غير الخبر وحاصله انها عبارة عن تحقق ما يدل
الخبر من الاتحاد او ما يجري مجراه بين الطرفين في نفس الامر سواء كان الخبر نفس المخبر عنه كالمخاطبة التي فيها الكلام
او [illegible] كقولك كل خبر مركب او خارجا عنه اقول يؤخذ الكلام فيه الى موضع كذب الجواب الذي [illegible]
ثم قال ومنها ما نقل عن العلامة الجرجاني انه قال الشريف ان الاشارة الى الشيء لا يمكن ان يدخل في الاشارة
نفسها فلا يكون هذا من افراد نفسه لان هذا الخبر لا يكون من افراد نفس هذا الخبر ثم لكن ليس الحكم على افراد
هذا الخبر خارجة اذ لم يكن هذا الخبر من افراد نفسه لم يدخل في الحكم وان اراد انه ليس افراد موضوعه ثم فرد
الانحصار فرد موضوعه فانه يحكم على العنوان حكما يسري منه افراد الموضوع من غير ان يكون له شعور بذلك كل [illegible]
كما حقق موضعه اقول ما نقل عن الاستاد المحقق الجرجاني كتبه وحواشيه ولم ينقله احد من المعتبرين [illegible]
ويجب ان يكون النقل على هذا الوجه عنه [illegible] كيف وفي قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب لفظة ذلك اشارة الى
مجموع القرآن او السورة على ما ذكره بعض المفسرين الى ما يحل [illegible] ان يكون مقصودة [illegible]
يرد عليه ثم قال ومنها ما كتب ابن كمونة في جواب الكاتبي عن كتب الاستفسار عن هذا الكلام
قوله لا نسلم انه اما ان يكون كلامه في هذه الساعة كاذبا او صادقا والحصر ممنوع فان قيل هذا الخبر
فكل خبر لا يخلو منهما [illegible] التركيب الخبري عن باقي التراكيب قلنا لا نسلم ان امتيازه عن غيره

بذلك بل بانه يحتمل ان يحكم عليه بانه صادق او كاذب والحكم بذلك لا ينافي ان لا يكون صادقا ولا كاذبا وليس اشتراط
الحكم المذكور ان يكون صادقا او كاذبا فالحاصل ان احتمال الحكم بانه صادق او كاذب لا ينافي ان لا يكون في نفسه احدهما
هذا ما يخ واستيل ان ينظر فيه مولانا حسبك واعترض عليه بان ما استدل به على خلو هذا عن الصدق و
الكذب يجري في ساير الاخبار بان يقال احتمال الحكم بانه صادق او كاذب لا ينافي ان لا يكون في نفسه احدهما فلو
اقتضى ذلك ان لا يكون هذا الخبر صادقا ولا كاذبا لاقتضى ان لا يكون شيء من الاخبار صادقا ولا كاذبا لاتحاد
الكل في ذلك وايضا لو استدل بعدم خلو الخبر عن الصدق والكذب بما ذكره المجيب عليها اورد والمستدل ان
يدل عليه بان حال هذا الخبر الموجود المحقق امر انما يعقل ان حكم بالاتحاد بينهما فان تحقق بينهما الاتحاد في
نفس الامر كان الحكم صادقا والا كان كاذبا ولا يمكن الخلو عن الاتحاد وعدمه فانهما نقيضان ولا كما يخفى الجواب
المذكور كما لا يخفى **اقول** هذا الاعتراض ساقط اما اولا فلان المجيب المذكور مانع كما صرح به مرارا حيث
قال اولا لا نم انه اما ان يكون صادقا او كاذبا يم قال والحصر ممنوع ثم قال لا نم ان امتيازه عن غيره بذلك ومع
تلك التصريحات كيف يصح جعله مستدلا واما ثانيا فلان الجواب الذي ذكره هو منع المقدمة الكلية القائلة
بان كل خبر اما صادق او كاذب مستندا بان لا زم الخبر هو احتمال الصدق والكذب لا كونه في الواقع صادقا
او كاذبا فيحتمل عقلا ان لا يكون هذا الخبر صادقا ولا كاذبا مع احتماله للصدق والكذب وليس ذلك دعوى
اقتضاء ذلك ان لا يكون صادقا ولا كاذبا حتى يتوجه عليه بان ذلك يجري في ساير الاخبار والجواب ان يكون بعض الاخبار المخصوصة
صادقا او كاذبا او دعوى الاستواء الكل في ذلك ممكن ومحل كل واحد من الصدق والكذب في هذه القضية
المخصوصة مستلزم نقيضه لا يقال يرد على هذا الجواب انه ان اراد باحتمال الحكم عليه بالصدق والكذب جعله مخبرا
للخبر بمجرد حكم العقل باحدهما فذلك جار في الانشاء وان اراد الحكم الصادق فذلك انما يصح اذا كان في نفس
الامر احدهما لا غير اذ لو كان هناك ثالث هو عدم الصدق والكذب يشاركه الانشائيات في احتمال احد الثلثة
فانها لا صادقة ولا كاذبة فيحتمل احد الامور الثلثة لانا نقول الانشائيات تقدير فيها نظرا الى مفهومها
القسم الثالث فلا يحتمل الصدق والكذب بخلاف الاخبار فانها نظرا الى مفهومها تحتمل الصدق والكذب
وان اقتضى خصوص المادة انتفائهما ولا يظهر لهذا الجواب وجه اذ لا يجزم حصول ما سيحقق من
الجواب والاستدلال الذي ذكره وزعم انه لا يتمشى الجواب المذكور يرد على ما ذكره في الجواب الذي
زعم الاختصاص به كما سيجيء ثم قال ومنها اختاره بعض اجلة الناس من ابناء زماننا هذا
من ان قول القائل كلامي اليوم كاذب انما يكون صادقا او كاذبا لو كان خبرا وليس كذلك اذ ليس
في كلامي اشارة الى فرد هذا المفهوم ولم يجعل الة لملاحظة فرده كما لا يمكن ان يقول هذا
الكلام وارادة الاشارة الى نفس هذا الكلام وفيه بحث اما اولا فلان كون الكلام خبرا
لا يتوقف على ان يكون في موضوعه اشارة الى الفرد بل قد يكون موضوعه الافراد اصلا كقولك

لالشيء

اللاشيء كاذب وقد يكون له فرد ولم يكن في موضوعه له اشارة كالقضايا الطبيعية التي يكون
لموضوعاتها افراد واما ثانيا فلان جعل الة العنوان الة لملاحظة فرده ان يحكم على العنوان
نفسه حكما يتعدي الى فرده بواسطة انطباقه عليه يجب نفي الاموحتى يكون المدرك بالذات
هو العنوان فقط كما حقق في موضوعه لا ان يلاحظ خصوصية الفرد من العنوان حتى قيل انه لا يقدر
على ذلك واما ثالثا فلانا نعلم بالضرورة انا نقدر على ان نخبر عن اي لفظ شاء بانه كاذب سواء كان مهملا
او مستعملا كان لمعناه فرد او لم يكن واستثناء كلام القائل في ذلك الحكم من ساير الالفاظ تحكم وما ذكر في بيانه غير
مسموع **اقول** هذا الجواب الذي نقله عن بعض اجلة زمانه لم يصدر عن غير هذا القائل بل هو مختلقاته فانها
قد تلا قيا في محفله فحررت الجواب على الوجه الذي سيجيء وبالتوقف في تحريره بحيث اطلع عليه من يستحق ان يخاطب
من الحاضرين فلما رجع الى بيته كتب هذا الجواب على الذي اراده ثم اورد عليه ما لا يرد على ذلك الجواب اصلا
[illegible]
وتقريره على وجه ان حقيقة الخبر هو الحكاية عن النسبة الواقعة اما على الوجه المطابقة ولا يكون كاذبا صادقا
واما على الوجه المخالف ولا يكون كاذبا بحيث ينتفي الحكاية عن نسبة واقعة اصلا ولم يشر بها الى خارج بالمطابقة فلا
يكون خبرا حقيقة الا يرى ان قائلا لو قال كلامي هذا صادق مشيرا الى نفس ذلك الكلام لم يكن خبرا بل بما نسبة الفعلا
الا ما يكون هذا التقريب كلام المجيب ابن هذا اما ذكره اذ حاصل هذا التقرير منع كون هذا الكلام على هذا الوجه
خبرا لانتفاء كونه حكاية عن النسبة الخارجة لانه ليس في كلامي اشارة الى فرده الكلية فاعترض
عليه بانا لا نم ان حقيقة الخبر هو الحكاية عن النسبة الخارجية اذ قد عرفت ان ليس هو
طرفي الجملة الموجبة الصادقة نسبة في نفس الامر لاتحادهما هناك ولو سلم ان حقيقة الحكاية عن
النسبة الخارجية فلا خفاء في ان لهذا الخبر طرفين احدهما قوله كلامي والثاني كاذب فلم لا يجوز
ان يحكي عن النسبة بينهما قوله كلامي اليوم كاذب اذ اجعل اشارة الى نفسه هذا الكلام لا يكون الا
النسبة الذهنية التي هي مدلولها حكاية عن نسبة خارجية قلنا ان اراد جعله اشارة الى نفس هذا
الكلام ان يجعل كلامي وهو العنوان اشارة اليه فحاصل الجواب يرجع الى الوجه الذي قرره المجيب
ويرد عليه جميع قوله كلامي كاذب باشارة الى نفس ذلك الكلام الذي هو فرد موضوعه فانا
يلزم ذلك لو وجب ان يكون جميع القضية اشارة الى فرد موضوعها وفساد ذلك اجلى من ان يخفى ولو
اراد به معنى اخر فلا بد من تعيينه ليتبين حاله فما لم يلزم الى الخبران يشير الى فرد موضوعه اصلا
فحاكه على سؤال قوله كلامي هذا صادق يكون خارجا عن قانون الاستقامة هذا الدفع
الذي اراد ان يلبسوا فيه سواء كلامه ليس لنهج الاستقامة ولا يغني عن اسمه بل بعض الى ملامة
ما اولا فلان صدوره على المنع المذكور فيحتمل لان حاصل المغالطة دعوي والجواب عنها
منع ومقابلة المنع بالمنع خارج عن قانون الوجه عند الداعين للاداب البحث فيه خبط

ان ريب ومن البين انه لم يتنبه لذلك مع ان في الاجوبة التي نقلها عن الافاضل تصريحا بالمنع وليس هذا
اول تجاوزه كسرت في الاسلام فانه سلك مسلكه عند هذا السبك القدام واما ثانيا فلان اطلاق
هذه العبارة شايع بين القوم والمقصود ظاهر اذ المراد مطابقة النسبة الذهنية مع ما يكون حكاية
عنه سواء كان هو الاتحاد الواقع كما في الموجبات الحملية او الاستلزام كما في الشرطيات المتصلة
او العناد كما في المنفصلات او سلب المذكورات كما في جزئياتها فانه يشمل جميع ذلك بلا غيره ايضا كما
في الجمل الفعلية التي يبدأ اولها اهل العربية كقولهم قام زيد وسيقوم فانها قضايا وليس مضمونها الاتحاد اصلا
كما يتوهم بعض الناس اذ معناها مثلا زيد قائم في الزمان الماضي او في المستقبل فانه تعسف لانا نعلم
ضرورة ان مدلول تلك الاخبار هو الاتصاف والاتحاد الموصوف واتحاد الوصف مات فيها مع المحمولات
غير ملحوظ للمتكلم اصلا وان كان مستلزما له كيف ومعنى المشتق غير مفهوم مستقلا عن الحال وموضوعا مع
معها والعنوان المشترك بين تلك الامور هو النسبة الواقعية كما ذكرنا وما ذكره من انه ليس بين طرفي الحملية الموجبة
الصادقة نسبة في نفس الامر الا اتحادهما هناك كلام متناقض لان الاتحاد نسبة فكيف ينتظم نفي النسبة مع
اثبات الاتحاد على انه لو كان نفي الامر هو العقل الفعال او غيره من الادراك فلا شك في تحقق النسبة فيها ثم تحقق
ما ذكره ان يكون مضمون القضية الخارجية هو الاتحاد في الخارج نقول ان كان في الخارج طرفا لوجود
الاتحاد يلزم ان يكون الاتحاد موجودا في الخارج وهو باطل قطعا وان كان ظرفا لنفس الاتحاد وهو ومرجعها
رجع الى ما ذكره الاستاذ المحقق قدس سره وقد فصلناه مرارا وهو عنده كلام خال عن التحصيل هذا و
انت تعلم انه لا مدخل لخصوص لفظ النسبة في حل الشبهة ولا يغني ما ذكره في الحال الا لو بدل النسبة بالا
تحاد ثم الحل من غير حلل لان حقيقة الخبر اذا كان هو الحكاية عن الاتحاد الواقعي بحيث ينتفي الحكاية لا يكون
خبرا وانا قلنا بانتفاء الحكاية من الامر الواقعي في هذه القضية لان النسبة التي هي مضمونها ليس لها تحقق
بلا يدور على نفسها اما بلا واسطة كما في المثال الاول او بواسطة كما في صورة اليوم والغد فيصح حكايتها
الى كون الحكاية عين المحكي عنه فصار نظير الصور المتصور صورة على انها صورة نفسها فهو امر خال
عن التحصيل كما في قولك هذا الكلام صادق او كاذب مشيرا بلفظ هذا الى نفس هذا الكلام فانه ليس حكاية
عن نسبة واقعية اصلا كما يشهد به الفطرة السليمة والرد الذي ذكره فيه انه قد صرح
المجيب بانه اذا جعل كلامي اشارة الى نفس ذلك الكلام لا يكون النسبة الذهنية التي هي مدلول
هذا الكلام لا يكون النسبة الذهنية حكاية عن نسبة واقعية اصلا وحاصله انه اذا جعل لفظ هذا
في قوله هذا الكلام اشارة الى جميع ذلك الكلام اعني قوله هذا الكلام كاذب لم يكن النسبة التي هي مدلول هذا
الكلام كاذب حكاية عن النسبة الواقعية فقد حصل صرح في الجواب بان المراد من الاشارة كونا
لفظ هذا اشارة الى مجموع هذا الكلام وذكر انه مستلزم انتفاء الحكاية ولا يخفى على احد انه لا يرجع

الي

الى ما قرره المعترض فاعترض عليه فان الشق الثالث وهو ان يكون جميع القضية اشارة الى فرد
موضوعه مما يحتمل عبارة الجواب اصلا ومثل هذا الترديد كترديد الفلاح في الارض المسبخة لا
يترتب عليه فلاح سقوط ما ذكره ولنرجع الجواب توضيحا وتنقيحا فنقول مرجع احتمال الخبر الصدق
والكذب الى امكان اجتماع النسبة المعلومة يجب تحققها في الذهن مع تحقق تلك النسبة في الواقع وعدم
تحققها كما تقرر في موضعه فالاحتمال للعقل مستند الى الامكان وذلك الاجتماع بحسب الذات وذلك
الامكان انما يتصور حيث يكون للنسبة المعلومة واقع يحتمل ان يكون تلك النسبة حكاية عنه اذ في تلك
الحكاية او مطابقته له فيكون صادقا او عدم مطابقته فيكون كاذبا فلو لم ينته الحكاية الى امر واقع بل يكون
حكاية محض اما بواسطة كما في المثال الاول او بواسطة كما في المثال او بوسطة كما اذا قال كلامي في الساعة الاتية
صادق وقال في الساعة الاتية كلامي في الساعة الثالثة لهذه الساعة صادق ثم قال في الساعة الثالثة
كلامي في الساعة الاولى كاذب لا يمكن بحسب الذات اجتماع تحقق تلك النسبة المعلومة مع انتفائها ضرورة استحالة
اجتماع تحقق الشيء مع انتفائها فلا يتصور احتمال الصدق والكذب لانتفاء مرجع ذلك الاحتمال فان قلت
اذا قلنا هذا مؤلف او هذا الكلام غير مؤلف مشيرا الى نفس هذا الكلام فلا شك في انها صادقة لصدق الاول وكذب
الثاني مع ان كل منها حكم بنفسها على نفس المجموع فما الفرق بين المبحث وبينها قلت الفرق بين لان بين موضوعها
ومحمولها نسبة واقعية يمكن اجتماع النسبة المعلومة بحسب وجودها في الذهن مع تحقق تلك النسبة الواقعية
وانتفائها كما في ساير القضايا بخلاف ما نحن فيه اذ ليس هناك نسبة واقعية يحتمل ان يكون النسبة هي مضمون هذا
الكلام حكاية عنها فلا يتحقق حقيقة الخبر فيه وان كان صورته صورتها الخبر كما في الالفاظ المقصودة مثل
بعت واشتريت والمستغرق ذلك ان الصدق والكذب انما يتحققان في النسبة التي اعتبرها القائل لكلامه وبين
الكذب هناك ليس كذلك فان هذا الكلام الذي وقع فيه الكاذب محمولا بحسب الصورة ليس حكاية عن
نسبة حاصلة في نفس الامر بين موضوعه ومحموله حتى يتصور فيه المطابقة وعدمها بمعنى عدم الحكم و
ذلك ان يستوضح كل من المثال المذكور اعني قولك هذا الكلام صادق او كاذب مشيرا بلفظة هذا الكلام
الى نفس هذا الكلام فانه لا يتصور فيه صدق ولا كذب اذ لا يتصور النسبة الواقعية يتأسى تلك النسبة
اليه بالمطابقة وعدمها بل ليس لتلك النسبة تحقق مع قطع النظر عما يوجده اللفظ كما هو شأن الا
الانشائيات وقد عرفت سقوط المناقشة في تحقق النسبة في الواقع ومن هنا يعلم اندفاع
النقض بقولك كل قضية يحتمل الصدق والكذب فان نفسها داخل في هذا الحكم مع اتحاد الحكاية و
المحكي وذلك لان بين الموضوع والمحمولات في هذه الصورة مع قطع النظر عن النسبة المعقولة
كل من حيث انها في ذهنك فان هذه القضية اذا لاحظها غيرك تحقق بين موضوعها ومحمولها نسبة
واقعة بخلاف ما نحن فيه فانه لا ينتهي الحكاية فيه الى امر واقع مع قطع النظر عما في الذهن القائل لم يكن

صادقا ولا كاذبا سواء سمي هذا الكلام خبرا او انشاء ومن هذا التفصيل يعلم ان لخصوصية المحمول دخلا في كونها
لا صادقة ولا كاذبة اذ لو كان بدله شيء آخر كما في المثالين المذكورين وغيرهما لم يكن كذلك كما علمت فظهر سقوط قوله
لهذا الخبر طرفان احدهما حكائي والآخر كاذب فلم لا يجوز ان يحكي عن النسبة بينهما فان ذلك بمنزلة ان يقال لو كان لك
بعت وتزوجت طرفان احدهما العقل والثاني المتكلم فلم لا يجوز ان يحكي عن النسبة بينهما والفرق بين العقودين ان يكون
في الفاظ العقود وادوات المعنى الاصلية الخبرية ولا يكون في البحث اذ لا يتصور هناك نسبة واقعية بل ليس فيها الا
النسبة التي يوجدها اللافظ او القائل في ذهنه او ذهن المخاطب كما هو شأن الانشاء اما على ما حقق في
في موضعه اذا تعقلت ذلك علمت انه اقوى الاجوبة ولكن يحتاج في تعقله الى لطف قريحة فان قلت قد اجاب عنه
العلامة الطوسي في نقد المحصل بانه خبر وليس بصادق ولا كاذب وقد نقل ابن المطهر عن بعض المحققين مثل ما ذكر كما
مر آنفا فما وجه ذلك قلت يحتمل ان يكون بناء كلامهم على ما اصطلح عليه اهل العربية من ان المعتبر في الخبر كونه بحسب الوضع
الا على المعنى الخبري حتى لو استعمل في المعنى الانشائي لم يخرج باطلاق الخبر عليه نحو كتب عليكم الصيام اذا استعمل بمعنى
صلوا وكذا صيغ العقود ويحتمل ان يكون بناؤه على ان المعتبر في القضية احتمال الصدق والكذب قطع النظر عن خصوصية
خصوصية طرفيها واعتبار ان الحكم فيها باتحاد الشيء بشيء وسيجيء اقرار ما في قواعد المنطق وعلى موجبين تدعي
الى ما ذكره من الجواب فتبين انه ما لم نظام من تلك الاجوبة يدور حول حقيقة من الجواب وانهم لم ينطبق
عبارتهم على تمام المقصود لصدق المعنى وعدم وفاء العبارة بادائه وذلك لانه علم اتصافه بالصدق و
الكذب ان تمسك به بعض المجيبين لكنه لم يتصور منشأه كما نقل عن ابيه كونه وما نقله ابن المطهر من ان الصدق
والكذب انما يوجدان في كل خبر تغاير المخبر عنه اما في الكلام يتصور المطابقة وعدمها بمعنى الملكة
بل بمعنى السلب كذبه مطلقا سيأتي ذكرنا من قولك هذا الكلام مؤول اشارة الى نفس الكلام سواء اما د
بالمخبر به او الموضوع او النسبة التي تلك النسبة المعقولة حكاية عنها الاعلى الوجه لا تغاير بين المخبر و
والمخبر عنه او الموضوع او النسبة وهو مع ذلك متصف بالصدق [illegible] والقائل ما ذكرناه ثم قال
المعترض هذا ما وصل الي وصل هذا الاشكال ولا يصغي شيء منها عن ثبوت الاختلاف بتاء [illegible]
فيق وهو يهدي الى سواء الطريق اعلم ان كل واحد من الصدق والكذب يستدعي تحقق خبر يوصف به
فاذا تحقق ذلك الخبر صح الوصف باحدهما والا فلا مثلا اذا تكلم زيد بخبر صح ان نقول زيد صادق
او كاذب وان لم يتكلم به لا يصح وصف قوله بالصدق والكذب هذا اذا اعتبر الصدق او الكذب واحدة
اما اذا اعتبر مرتين بان يقال قوله زيد صادق او كاذب او صادق فلا يستدعي في كل طرف واحد
بل يستدعي تحقق خبرين احدهما الاخبار عن شيء والثاني الحكم على ذلك الخبر بان هذا الخبر صادق او كاذب او
صادق واذا اخبر عنه ولم يحكم على ذلك الخبر بان هذا الخبر بالصدق لم يصح ان يقال كلام زيد صادق او
او صادق لان كلام زيد صادق ح مفقود فكيف يصح وصفه بالصدق والكذب وكذا اذا لم

خصوصيات الاطراف والامور الخارجية والكلام المذكور يصدق عليه انه يحتمل الصدق والكذب اذا قطع النظر عنها صح

يخبر

يخبر وحكم بان خبري صادق ولم يصح وصفه بالصدق والكذب لفقدان قوله خبري صادق بانتفائه
الخبر الذي هو حكم عليه بالصدق فكذا انه اذا تكلم بخبر واحد لا يصح ان يقال ان قوله زيد صادق كاذب
او صادق لفقدان الموصوف الصالح للاتصاف بالصدق او الكذب المكرر بالوجه المذكور وما نحن
فيه من هذا القبيل حيث لم يتحقق هناك الا خبر واحد واعتبر الكذب اما انه لم يتحقق الا خبر واحد
فلان المعترض انه لم يتكلم في الساعة المذكورة الا بخبر واحد وهو كل كلامي في هذه الساعة كاذب
واما انه اعتبر الكذب مرتين فلان المحكوم عليه في الخبر المذكور هو قوله كل كلامي في هذه الساعة والحكم يسري
الى ما هو فرده في نفس الامر وفرده منحصر في قوله كل كلامي في هذه الساعة كاذب فما وصل الحكم بالكذب
اليه هو كل كلامي كاذب فكانه قال كلامي كاذب كاذب لست اقول ان الحاكم يلاحظ حال الحكم ان كلامه هذا القول
المخصوص بل اقول انه يحكم حكما يتصل وليس كالي هذا القول فيكون صدقه بثبوت المحمول لهذا القول وكذبه
بعدم ثبوته ولا ظهر ان الكذب معتبر في القول المخصوص مرتين وان اعتباره مرتين يستدعي خبرين
ليصح الوصف بالصدق والكذب فاذا لم يتحقق هناك الا خبر واحد لا انه لا يصح وهو هذا القول بانه
بالصدق ولا بالكذب وكاذب صدا انه حذا ان قولك كلام زيد كاذب صادق او كاذب اذا لم يكن لزيد الا
خبر واحد فان قلت اقول لما سلم ان قوله كلامي هذا كاذب موجود وهذه موضوعه منحصر في
نفسه فلا يكون كذب هذا الخبر لانتفاء موضوعه فان نفسه هو فرد موضوعه موجود فيكون كذبه
لا لاتصاف موضوعها بالوجود بعد حمل محمولها اعني القدرة والامكان قضية حقيقية حالية من الصدق
والكذب فلا يكون مطابقا للواقع ولا غير مطابق هو قلنا ذلك ان الافلاح [illegible] ثم انه
ضعيف بان قولك كلام زيد كاذب صادق او كاذب اذا لم يكن لزيد الا خبر واحد
بل اذا لم يكن له خبر اصلا لا يخرج عن الصدق والكذب كان الموجبة يكذب بانتفاء
الموضوع ولما كان الكلام زيد كاذب شيئا لما فرضه كان الحكم عليه بانه كاذب
او صادق كاذبا بالاستحالة بيعادلكان لزيد خبر واحد او لم يكن له خبر اصلا بوجه
ان الحمل غير صحيح لان الموضوع فيما نحن فيه محقق وفي المثال المذكور [illegible]
على زعمه فلا يصح ولا يبقى بحث عليه على ان القياس يقتضي ان يكون
كاذبا كما ان المقيس عليه كذلك فان الموجبة يكذب بانتفاء الموضوع
فلا يتحصل مقصوده وهو كونه لا صادقا ولا كاذبا معا حاصله من الباس
التخييل ليس على ذلك المبحث بلا جزم يرجع من المرام يخفى حين فيه تجد
طلوع الصبح الذي ميتن ثم لا يذهب عليك ان المغالطة لا يتوقف على اعتبار
الموضوع في هذا الكلام بل لو تكلم في ذلك باخبار كاذبة كانت المغالطة

بحالها ولا يذهب عليك ايضا ان الجواب المبني على انه ليس صادقا ولا كاذبا بدون
ما ذكرنا من اللغات وخذ ليس حلا للمغالطة فان حاصلها ان هذا الخبر
صادق لاستلزامه الكذب ولا كاذبا لاستلزامه الصدق فلا يكون صادقا ولا
كاذبا فلا ينحسم مادة الاشكال الا بان يبين ان المحذور في ذلك وما ذكره لا ينفع بل لكل
فان انتفاء تحقق الموضوع الموجبة يقتضي كونها كاذبا ولا يوجب كونها لا صادقا
ولا كاذبا على انا نقول مضمون هذا الكلام كذب جميع افراد موضوعه وهو نفسه من
تلك الافراد وقد اعترفت بانه ليس صادقا وكاذبا فالحكم بكذب جميع افراد كلامه
يكذب كاذبا لا صادقا ولا كاذبا يستلزم كذبه فللمغالطة ان يقول انه ليس صادقا
لاستلزامه كذبه وتفصيله ان هذا الكلام من افراد موضوعه وصدقه وكذبه
محال لانه يستلزم كذبه او مضمونه كذب كل فرد من افراده وهذا الفرض ليس
صادقا ولا كاذبا على الفرض فيكون الحكم بكذب جميع افراده كاذبا وقد فرض انه
صادقا ولا كاذبا حق ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكرناه لانه انتفى الحكاية
التي هي حقيقة الخبر لا يكون مضمونه حكما فلا يسري الى نفسه هذا على تقدير انحصار
كلامه في ذلك واما على تقدير عدم الانحصار فلما كان الخبرية باعتبار الحكاية
ولا يتحقق الحكاية بالنسبة الى نفسه لا لان النسبة مطلق لا يكون حكاية عن نفسه
بل لخصوص المحمول الذي هو الصدق والكذب على ما سبق فلا يشتمل نفسه فلا يلزم
المحذور **قوله** ولا كذلك علم الواجب اذ كذب في الحق ابلغ انه ان اراد ان
علم الواجب يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة بل بمعنى الحاجة عليه التكلم فرق
الصدق بالمطابقة وان اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب فيتجه عليه
انه خلاف العرض العام والخاص الا انه يحمل على ما يفهم من اشارته او سطا
طابس من علم الباري اجل من يوصف وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للوا
وان اراد انه عين نفسها لا سراية عليه نفسه الاعماضه كما في تعريف الصدق
كما اشرنا اليه انه خلاف ما وضع من ان نفسه الاسم هو العقل الفعال اذ
لا يكون الواجب والباري المقالة باسرها نفس الاسم **اقول** قد صدرت
عادة **قوله** لما فكر بين ان كذب الحكم لا يقتضي يقوم في مقصوده يصدق الحكم
وكذبه واعترض بتعذر الحكم وكلمه المراد بمقصود صاحب القيل وليس مقصوده ان
كلا من المتغايرين وهو بحسب ثانيه في الاصل حتى يكون كذب الحكم عين تمام في مقصوده بل مقصوده

بل

بل مقصوده ان واحدا منهما ذاهبية في الخارج وكذب الحكم جاز في ذلك **قوله** لا يمكن ان يكون مقصوده ان كلا
من المتغايرين كان واحد من المتغايرين ذو هوية موجودة في الخارج في ذلك الزمن لم يوجدوا الا بعد الاعتبار
الخفية كالموجودة والعدم ومتغايرة مع عدم كونها ذو هوية في الخارج بهذا المعنى بل مقصود صاحب القلب
في هذا الخارج نفس الامر وثبوت النوبة في نفس الزمن يكفي في ذلك **قوله** لا يتفق بهذا القول وجه
قيل فيه بحث اذ ما بين هو انه يجوز ان يكون امر في الزمن ذا هوية باعتبار وبلا هوية باعتبار و
على ما ذهب اليه الشارح المحقق عليه بان للون هوية ذهنية وبلا هوية العقل ان ما لا هوية له اما جواز
ذلك في الخارج فلم يتبين بعد ولا يحصل ما ذكره في الزمن هناك وجه وروده القول يكون ظاهرا
ذلك عليه في تجويز الفواحش هنا غير موجه لان كلام الحق في كون الشيء ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية
باعتبار اخر في قوة المنع كما يقع به قول الشارح في حل عبارة المتن ولو سلم وفرض له هوية الى ما
لم يترتب بالفرض ان الشيء لا يجوز ان يكون ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية باعتبار اخر لا يتم
الكلام واعترض عليه بان الكلام الاصلي غير جائز لا يكون هذا منفيا بكونه بينهما على الفرق بين المعلو
ذي وعلى تقدير كونه منفيا فانما يكون غير موجودة لو كان قول المص في قوة المنع ولا يقول ذلك من له
ادنى حرج بانشائه ترتيب الكلام في حل الشارح مربا في قول المص وهو لا يستدعي السوية لكن
من المتغايرين يكون في قوة المنع لا ان يكون الشيء ذا هوية وغير ذي هوية باعتبار يكون في قوة
قوله واذا كان تنبيها على الفرق بين الصدق بل لا يندفع به منع الشارح كما لا يخفى في حل عبارة المص
على المنع فلا بأباه من لا حرج بأساليب الكلام فلعل ان قصد في هذا المقام هو المنع لحمل كلامه
على المسئلة لا النسبة المضاف اليه وهو غير مسموع عند المحققين كان موضوعه فانه يمكن الحمل على
لا يجوز المطلب كما قيل وانت اذا وجدت الكلام الحق تحلا صحيحا على ان الكلام الذي
يذكره المانع بعد تسليم مقصوده في المنع كما لا يخفى على من له جرح باساليب البحث **قوله** واما
ثالثا فلان المتغايرين في المرئي الحواس لكن ان يقال المتغايرين ما مفهوم الثابت في الزمن
وغير الثابت في الزمان والازم من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين لا اللذين
ليسا بثابتين في الخارج وقول هذا القائل ويكونا ما ليس ثابتا في الخارج بناء على المراد به نفس الامر
المفهومان مما عرايت في الخارج وهذا على ما ذهب اليه القائل بعد الشارح من نوع الاول
الكلية في الخارج دافلاح القسمين او احدهما فيلزم ثبوت في الخارج وهو توهم ما يبدا
لا يلزم من وجود المفهوم وجود جميع افراده واعترض عليه بانه ان اراد ان هذين المفهومين غير ثابت
في الخارج موصوفا بصفة الكلية لكن لا يلزم من هذا ان لا يكونا موجودين في الخارج لجواز ان يكونا موجود
فيه غير موصوف بصفة الكلية كالانسان والفرس واما ان اراد انها غير موجودين فيه مطلقا فلا بد لذلك من دليل
اقول انت تعلم ان مفهوم الثابت في الزمن وغير الثابت فيه من الاعتبارات التي لا وجود

لها في الخارج وذلك عند القوم والكلام مع من قسيم ذلك فلا حاجة لنا الى اقامة الدليل على ذلك وتحقيقها في
قوله ادراك ان النسبة واقعة او ذكر في الحاشية ان الاولى ان يقال اذعان وقوع النسبة او لا وقوعها
للاذعان في الشك والوهم بل التخيل اضافة التصور ادراك خاص مغاير التصور بحسب الحقيقة لا في المتعلق
فقط كما يشهد به من له طبع صحيح وهذا النوع من الادراك لا يتعلق الا بالمعلوم فاحفظ هو ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة بخلاف التصور فانه امر لا حجر فيه يتعلق بكل شيء يتعلق التصديق واعترض عليه بانه
مبني على ما ذكرتم على ان لا يكون الاذعان شيء اخص من ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بواقعة
وهو عين الايراد انه كما لا يقال ان الكوبين على الايقال انه مدرك لان النسبة واقعة او لا انها غير واقعة
او لا انها غير واقعة بل الفاهم ان المفهوم من الاذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها مع ادراك
ان النسبة واقعة او غير واقعة سيزيد مناسب للظن والوهم فيه ادراك وقوع النسبة من هذا المعنى لادراك
ان النسبة واقعة ثم ان كون حقيقة الحكم عبارة عن ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة انما
يستقيم لو كان الحكم في القضية بان النسبة واقعة او ليست بواقعة وليس كذلك لما قدمنا ان النسبة
من ملاحظ فيها لا يكون ان يلتفت اليها ما دامت كذلك فلا يصح ان يتعلق به الاذعان بالذات
الاذعان متعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما اقول قد صح ان الشك ليس فيه ذكر ما
لان النسبة واقعة او ليست بواقعة وليس كذلك بل هو متصور لها لا اذعان له باحدهما ومن البين
العالم بالوضع اذا سمع لفظ زيد قائم مثلا لا يفوت عنه تصور شيء من اجزائه كلها المقيد بلى
بتصورها بتمامها ولا يدعي بها الا امر زائد كالثقة بالمتكلم ونحوها مما تقوم عندنا
كتاب اول درس فقد تصور تلك القضايا لكن لا يحصل له الاذعان ما لم يعلم البرهان وذلك
مما يشهد به صريح وقد صرح به بعض ائمة الحكمة بل الشيخ في الشفاء ايضا حيث بين الاول لقولها
ان اللفظ لو هذه الزمان حوى الطرفين والتاليف والتعريف امر يحدث بسبب اخر غير الحكم
اللفظ وليس بلونها كما يشهد به ملاحظة عبارته عما ذكرنا فقلنا ذلك في حواشينا كل معقولة
معقود وليس كل متصور مصدق به فان معاني الالفاظ المفردة والالفاظ المركبة التي تركيبها
تركيب قول فلزم كلها متصورة وليس بمصدقة بل الاقوال الجازمة قد يتصور وقد يصدق
بها ولكن يكون ذلك من وجهين اما التصور لها من جهة ان معناها الى حال الشيء في نفسه
لما تصور انه كيف قصد او كيف هو متوقف على النسبة او وقع بينهما كذلك الحال
لمدلولها في الوجود في نفس الامر ما دام الحال هنا هكذا متيقنة ان يكون التصديق نوعا
مما كان تمام التصور وما ذكره من ان النسبة مبنى على حال فلا ينبغي الاذعان قرينه على لزوم
الانعم كلامهم لان النسبة موضوع في القضية وليس كذلك بل مراد ملاحظة بطريق التفصيل

منا

هذا المعنى وقد مر جوابه ذلك وتعلق الاذعان به على وجه نظهر فيه عند تفصيل ذلك المعنى غير منكر بل الوجدان يشهد به
الاذعان انما يتعلق بالنسبة لا بالطرفين فانا نعلم بديهة ان البرهان لا يفيد الا تحقق الادراك المخصوص المسمى
بالاذعان النسبة ولا يفيد تعلق ادراك آخر بالطرفين بل ادراك الطرفين هو الذي حصل سابقا فاي بداهة
او من القول ان الرجوع فوا انضم اليه اذعان النسبة من غير حدوث ادراك آخر متعلق بالمجموع وبالجملة فيجد ان قرار
المنع ولا نسلم ان وجدانه على تقدير تحققه اصح من وجدان غيره قوله فلا يكون مفيدا اي فيسبيل حمل الشيء
على نفسه غير مفيد او اخذ القضية مطلقة بل ممكنة وكان المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالعنوان هو الفعل
او اخذ من القضية ممكنة وكان المعتبر فيه هو الامكان اما اذا اخذت دائمة فهو مفيد قطعا اذ لا يلزم من الاتصاف
بالفعل او الامكان الاتصاف دائما ومن ثم يصدق كل انسان انسان دائما ولا يصدق كل كاتب كاتب
دائما وقس على ذلك سائر القضايا فقول الشارح ولا يكون حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا لا يصح على اطلاقه
قلت عليه بالجزء الغواشي في الصورة الاولى تطرفا فانا لا نم ان حمل الشيء الوجود بالامكان اي ما هو موجود بالفعل
غير مفيد بل هو يحتاج اليه في بعض المباحث كما يظهر من التصفح واعترض عليه اما اولا فلان الصورة الاولى
هي ان يوجد القضية مطلقة او ممكنة ويكون المعتبر في العنوان هو الفعل وليس الامكان فيما نحن فيه الا في الشيء
واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الامكان نحو لا في اذا قلت الكاتب اي بالفعل ممكن ان يكتب كان ذلك
غير مفيد اذ من المعلوم للمخاطب ان الكاتب بالفعل ممكن ان يكتب واما الاحتياج اليه في بعض المباحث
فلا يقتضي ان يكون محمولا لتطلب يستفيد من كلام اقول انت خبير بان ما امكان الوجود حمل الوجود
الامكان واحد ولعله كان في نسخة حمل امكان الوجود ولا باس ح فاندفع الاول ولا يخفى ان ليس المراد
من قولهم حمل الشيء على نفسه غير مفيد انه لا يفيد امرا مجهولا بل انه لغو وهذا رد الامكان الحمل في البديهيات
لا سيما الاولية غير مفيد فان الحمل في مثل قولنا الكل اعظم من الجزء والنفي والاثبات لا يجتمعان غير
مفيد ولا يخفى على الواقف الخبير انهم لا يسمعون مثل ذلك الحمل غير مفيد كيف وهي تقع في مقدمات البرهان
للمطالب اليقينية وكفى بها فائدة بخلاف ما نحن فيه من حمل الشيء على نفسه كقولك الحجر حجر فانه لغو محض لا فائدة
فيه اصلا لا بذاته ولا بكونه وسيلة الى العلم بغيره ولا شك انه اذا قلنا بعض الموجود بالفعل موجود
بالامكان وكل موجود بالامكان يحتاج الى علة انه ينتج بعض الموجود بالفعل يحتاج الى الجاعل
استفيد فانه فائدة ولنبين ما مرادي بالامكان هو الامكان العام مثلا كل موجود بالفعل فهو موجود
بالامكان وكل موجود بالامكان فهو اما واجب او ممكن فكل موجود بالفعل اما واجب او ممكن
فقولنا وبواسطة انطوى الى قضية اخرى بما ذكره ونظائره لا يسمع في الاصطلاح حمل الخبر مفيد

ثم لا يذهب عليك انه قد استعمل الاتصاف في الكلام كثيرا بناقض ما ذكره في هذا الاطلاق فليكن
على ذكر منك ثم قلت ان الصادق في مادة كل انسان انسان ان كل انسان ما دام موجودا فالاكثر
انسان انسان دائما مطلقا لان الموجود ما لم يكن دائما لا يكون له ثبوت شيء دائما والمعدوم مسلوب عنه الشيء
دائما ما دام معدوما لما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموجود ولذلك فسر المنطقيون
الدائمة بهذا المعنى لا الدائمة الازلية المعتبرة بدوام ثبوت المحمول للموضوع مطلقا من غير تقييد فانها لا تصدق
الا في الواجب تعالى وصفاته الذاتية فان الموجود لما كان هناك بخير الذاتية لم يحتج الى اشتراط وجود
الموضوع في صدق الدائمة ثم من البين ان المراد من قولهم حمل الشيء على نفسه غير مفيد لا يشمل ما ذكره
من الصور اذ لا يشتبه الحال على من له ادنى فطانة فان قوله كل كاتب كاتب دائما في قوة حمل
الكاتب دائما على الكاتب بالفعل فلا اتحاد بين الموضوع والمحمول بهذا الاعتبار واعترض عليه استاذنا اولا
فلان المراد بالدوام هو الدوام الذاتي ولا يحتاج الى التقييد بقوله ما دام موجودا لان اعتبار الذات
مغن عن هذا القيد لتعذر الذات حال العدم ولا دلالة للكلام على انه اراد الدوام الازلي فكلامه
حسب لئن اطلاق الدوام يدل عليه وليس كذلك فان تمثيل الدائمة الذاتية الموجبة بقولهم كل انسان حيوان
دائما والسالبة بقولهم لا شيء من الانسان بحجر دائما شايع في كتبهم ودائر على السنتهم واما ثانيا فلانه
ان اراد بقوله كل كاتب دائما في قوة حمل الكاتب دائما ان صدق هذا يستلزم صدق ذاك ثم
ولا ينافي ذلك ان يكون المحمول هو الاول مطلقا دون الثاني وان اراد ان المحمول متقيد بالجهة والجهة
جزء منه فلا يكون مطلقا ثم هو مخالف لما اجمع عليه القوم كما لا يخفى اقول الدوام الذاتي يشمل الضرورية
الازلية والضرورية بشرط الوجود فلا بد من التقييد ليمتاز احدهما عن الآخر وقوله اعتبار الذات
مغن عن القيد ان اراد انه لا يحتاج اليه في الضرورة الذاتية التي هي اعم من القسمين فهو ممنوع مفتقر
لم يدعها احد واذ الكلام في الضرورة بالمعنى الاخص المقابل للضرورة الازلية فهو مخالف للواقع ولذلك
ترى القوم في بحث القضايا الموجبة فسروها بما حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع ما دام موجودا قوله
لا يكون هناك حمل حقيقي قلت في الحواشي بل لا يكون هناك حمل اصلا اذ لا يتعقل النسبة الا بين
الشيئين بالبديهة وتكرار ادراك شيء واحد ذاتا واعتبارا لا يكفي وتفصيل الشيء الواحد كذلك لا يمكن نعم تعلق
ادراك من نفس واحدة في زمان واحد فان حصول صورتين لمعنى من امر واحد في نفس واحدة ممتنع
بالضرورة الوجدانية فلا بد ان يزول احد العقدين عن النفس حين حصول الآخر ويلزم ان لا يكون الادراك
واحد متعلق بمعلوم واحد فكيف يتصور النسبة مع انتفاء التعدد في الادراك والمدرك
فان الادراك السابق لا يدخل في صحة تصور النسبة قطعا ولو جاز تصور النسبة

مبحث الحمل

النسبة

النسبة بسبب الصورة الزائدة لجاز الحكم على الامور المبينة والذهول عنها ولو كفى الصورة الواحدة الحاضرة
لم يحتج التصديق الى التصور الثلث بل الى تصورين فقط احدهما تصور واحد هو بعينه تصور الموضوع
والمحمول والثاني تصور النسبة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدد حينئذ في المفهوم بل في الادراك
فقط على ان بعضا من يتوهم ذلك قائل بان القضية التي محمولها الوجود لا يحتاج الى الرابطة فان اجمال مفهوم
الوجود على تقدير لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا تعلق به ادراكان الموضوع والمحمول
ومعنى الرابطة لا يحتاج اليه بل يحصل القضية البسيطة فلا يصح تغييرها بالقول الى خبر وذلك من المقاصد
واظن اهل الفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث اذ من البين ان النسبة معتبرة بين المفهومين
فاذا انتفى تعدد فكيف يتصور النسبة ولا يبين فان قال انه يتصور كون المدرك بهذا هو المدرك
بذاك فهو يرجع الى التغاير بين المدركين واعترض عليه بان التغاير الاعتباري لا يجب ان يكون
بتكرر ادراك شيء واحد حتى اذا انتفى تكرر ادراكه انتفى التغاير الاعتباري لجواز ان يكون التغاير
الاعتباري بتكرر الالتفات الى شيء واحد وجواز ذلك مما لا شبهة فيه كما في التأكيد اللفظي ثم لا
فغاية في صدق قولك زيد زيد والتغاير هناك لا يكون الا بتكرر الالتفات وكذا قولك
الانسان انسان على ما هو الحق من ان الحكم على العنوان بالذات لا على الافراد فالتغاير بتكرر
الالتفات يكفي في النسبة ولا يتوقف النسبة على تكرر الصورة كما حسبه والصورة الواحدة من
حيث انها مقترنة بالتفاتين يكون تصورين فان الالتفات اخص من التصور وتعدد الخاص
يستلزم تعدد العام ولا نزاع في التصديق لوجه التفات الى المحكوم عليه والتفات آخر الى المحكوم به
لزم ادراك النسبة بينهما لا جرم كان يحتاج الى ثلث تصورات واما الرابطة التي ذهب
القائل بان الهلية البسيطة غير محتاج اليها هو الوجود او العدم المعتبر بين الموضوع والمحمول في
الهلية المركبة فقط لا النسبة الحكمية المسماة بين بين فانها معتبرة في جميع القضايا كما مر تفصيله
في الحواشي السابقة فلا يلزم من انتفائها انتفاء النسبة الحكمية ولا يلزم انحصار اجزاء القضية في اثنين
واحد اقول اجتماع التفاتين من نفس واحدة الى امر واحد ذاتا واعتبارا في زمان واحد ممتنع
بالضرورة الفطرية وتعاقب الالتفاتين الى شيء واحد لا يصحح تعقل النسبة فان تعقل النسبة
يستدعي تعقل الطرفين ولا يجتمع هناك طرفان متعلقان معا ولا ملتفتان معا فكيف يحصل
تعقل النسبة ولا يبين تغاير ورد على تكرر الصورة بعينه يرد على تكرر الالتفات بل هو اشنع لانا
لا نسلم اجتماع الالتفاتين في زمان واحد ولئن سلمنا فلا نسلم ان ذلك كاف في تعقل النسبة فان تعقلها يقتضي
تعقل الطرفين وتعرض النسبة لاحدهما بالقياس الى الآخر لا لامر واحد يلتفت اليه مرتين والوجدان الصحيح
شاهد بذلك بل استاذنا جعل تعقل النسبة الى تكرر الالتفات ابعد من استناده الى تكرر الصورة عند الفطرة الصحيحة

السلبية فلا نم ان التغاير في زيد زيد بحجر دبحجر وتكرر الالتفات بل هناك تغاير في المدرك فانك اذا
قلت زيد زيد فكانك قلت زيد الملتفت اليه بهذا الالتفات زيد الملتفت اليه بذلك الالتفات او زيد
بدون هذا القيد او غير ذلك من الاعتبارات الموجبة لتعدد وتغاير المدرك وشيء تفصيله وكيف
يتكرر الالتفات الى شيء واحد في تحقق النسبة مع ان النسبة امر يعرض احد الطرفين بالقياس
الى الآخر فاحدهما معروض لها والآخر ليس معروضا لها بل منسوبا اليه وكيف يحصل الاشتباه في انه
يكون احدهما معروضا والآخر منسوبا اليه بمجرد تكرر الالتفات مع ان الملتفت اليه في كلا الالتفاتين
واحد لا تعدد فيه والالتفات غير مدرك اصلا وجعل الصورة الواحدة من حيث مقارنتها بالتفاتين
تصورين كلام خال عن حقيقة كما لا يخفى فان التصور هو الصورة الحاصلة ومقارنتها مع التفاتين
لا يجعلها تصورين كما ان مقارنتها للآنات والازمنة لا يجعلها متعددة كيف والالتفات فعل من
افعال النفس عندهم ومقارنة الافعال للصورة العلمية لا يقتضي تعددها ثم لا يذهب عليك ان الظاهر
الذي ذهب اليه القدماء ان اجزاء القضية ثلث الطرفان والنسبة الثالثة والخبرية فان ادراك هذه النسبة
بيان الاذعان هو التصديق وليس هناك امر آخر اشتبه المتأخرون وسموا النسبة نسبة حكمية
فعلى ما ذهب اليه هذا القائل يلزم ان يكون قولك الله موجود موجود قضية بسيطة على مذهب القدماء
هذا وما ذكره مبني على ذلك وعلى مذهب المتأخرين يكون اجزاء هذه القضية اثنين فقط لان اجزاء القضية
اي الدرجات ولا شك ان المدرك لا تعدد وتعدد الالتفات وهذا ايضا فلقوله لانهم معترفون بان اجزاء
القضية المعقولة اربعة كما ان اجزاءها عند القدماء ثلثة لا ينافي ما ذكره من عدم اجتماع الالتفاتين
من نفس واحد معا وما اشتهر من ان معنى الدلالة اللفظية انه كلما ارتسم في الخيال اللفظ التفت النفس الى معناه
فان النفس اذا كانت ملتفتة الى معنى وسمع في هذه الحالة لفظا دالا عليه يلتفت لا محالة التفاتا آخر الى ذلك
المعنى فقد اجتمع التفاتان اليه لانا نقول اذا سمع اللفظ يلتفت اليه فينقطع الالتفات في المعنى ويجمع
اللفظ ويتذكر وضعه لهذا المعنى اجمالا او تفصيلا ثم يلتفت اليه فقد انقطع الالتفات الاول وحدث الالتفات
آخر بعده ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا فيلزم شبهة بحث اما الاول فلان التغاير بحسب المفهوم
غير واجب في صحة الحمل اما اولا فلان حمل الشيء على نفسه ضروري وما قيل عليه انه غير جائز سواء كان بالايجاب
او بالسلب لامتناع تعقل النسبة هناك فقد عرفت انه فاسد واما ثانيا فلان حمل الخبر في الحقيقي على نفسه جائز غاية ما
به الشيخ في موضع من كتاب الشفاء والمفهوم منه نفسه واما في الثاني فلانه لو كان الحكم بالاتحاد الذهني اعني ما صرح
عليه على ما اشتهر بين المتأخرين من ان المراد من الموضوع الافراد ومن المحمول المفهوم فان كلامهم
على هذا التفسير الحمل الايجابي هو الحكم باتحاد المتغايرين في المفهوم او لم يكونا بان [illegible] ذلك في نفس الامر
ثم الاتحاد المذكور قد يكون بحسب الوجود الخارجي كقولك الانسان موجود وقد يكون بحسب الوجود الذهني
بالمعنى الذي [illegible] كقولك العنقاء ممتنع وقد يكون بحسبهما كقولك الكيفية شيء وقد اوردت عليه بحسب

بالجملة

في تجريد العقول شرح ان ما تبين ان النسبة لا يعقل الا بين شيئين مدركين لا بين الشيء الواحد المدرك على نحو واحد ضروري
حمل الشيء المأخوذ باعتبار على ما اخذ باعتبار آخر والحكم باتحادهما في الذات المكررة في الطرفين مثلا يكون منع السواد
الذي لاحظته ولا هو السواد الذي لاحظته ثانيا اذ السواد الذي لاحظته هو السواد ويكفي اتحادهما في الامر
المكرر في الطرفين فان هذا الاتحاد ضروري اما لو اريد اتحادهما في الخارج فلو سلم [illegible] ان صدق
الموجبة الخارجية يقتضي وجود الموضوع غاية ما في ان العلود مثلا موجود في الخارج لا يعلم ان السواد سواد
في الخارج ومن ان حمل الوجود الخارجي مفيد وغير ضروري كذلك ما يتوقف على الخارج حمل السواد عليه بحسب الخارج
مفيد وغير ضروري ثم اعترض عليه بانه ان اراد بالنسبة في قوله ان النسبة لا يعقل بين الشيئين مدركين
الاتحاد وما يعم منه فلا نم انه لا يعقل في الشيء الواحد المدرك اذ لا يمكن لجواز ان يحكم بالسواد سواد
وزيد بلا تغيير وملاحظة صفة وما توهم من ان الحكم بان السواد الذي لاحظته اولا هو السواد الذي
لاحظته ثانيا او السواد المطلق فبط قطعا اذ كثيرا ما يحكم بان السواد سواد ولا يخطر ببال الملاحظة
ولا التقييد بان التقييد ملحوظا ولا يعتبر اخرى هو ظاهر وان اراد بالنسبة مثل الابوة والا فوقية ثم انه
لا يعقل الا بين شيئين مدركين لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل اقول من اجلى البديهيات ان النسبة لا يعقل
الا بين شيئين معقولين ولا فرق في هذا الحكم بين نسبة ونسبة وهذه المقدمة الكلية ما اجمع عليه العقلاء
سوى هذا السيد الفاضل وقد فصلنا ذكر فيما سبق وكانه اشتبه عليه الاتحاد بالوحدة فان الاتحاد لكونه
نسبة يقتضي تغايرا باعتبار حتى يتحقق تعقل النسبة والوحدة باعتبار حتى يصدق الاتحاد لا يظن ذا أظهر
فطرة سليمة في هذا من هذا وما ذكره في معرض سند المنع الذي هو خارج عن قانون التوجيه عن البحث
واول المسئلة ثم ذكرت في تجريد القوسي لاح ان حمل الحي في الحقيقي على ذاته بدون تغاير الموضوع عن المحمول
جائز وكيف يدرك بين مدرك واحد مع انه لا يعقل اذ البعض يقتضي اثنين والمشية المدركة يقتضي مدركا
يرجع الى تعدد المدرك فان لم يكونا ولا احدهما مدركا فلا يكون الامور كذا حد فلا يمكن تعقل النسبة بين [illegible]
من الشيخ ما فصلناه آنفا واعترض عليه بان النسبة التي يتعلق به الاذعان هو اتحاد الطرفين والاتحاد يقتضي
ان يكون طرفاه امرا واحدا الا ان يكونا مدركين اثنين نعم لو كانت النسبة التي يتعلق به الاذعان هي
ثبوت احد طرفيها للآخر ووقوع الثبوت المذكور لا يستدعي ذلك مدركين ولكن كذلك وما فصل آنفا
هو ان التقييد في احد الطرفين او في كليهما امرا واحدا حق البين انه ليس كذلك
اقول هذا البين ان الاتحاد لكونه نسبة يقتضي متحدا ومتحدا به فان
الفطرة شاهدة بان كل نسبة متعلقة لا بد لها من طرفين متعلقين و
كذلك [illegible] انا نعلم ان صحة الحمل يقتضي التغاير بين الطرفين في
الذهن ليتحقق تعقل النسبة والوحدة في الخارج ليصدق الحمل فتعقل الاتحاد يقتضي

نعقل الطرفين وصدقه نقيض كونها واحدا في نحو من الوجود الذي حكم بانهما متحدان في ذكر النحو فالتعدد في
الطرفين في الحكاية والوحدة في المحكي عنه ولم يحصل التعدد الا بما اشرنا اليه من الاعتبار ونحو اذ بدون
ذلك لا يحصل التعدد لما في المدرك ولا في الالتفات كما مر في تفصيله وذكر ظاهر لذي الفطرة السليمة
ومنشاؤه عدم التمييز بين الاتحاد والوحدة كما مر انفا ثم اني ذكرت في بحثنا للقواشي عجالة
اورده المعترض في الشق الثاني ان ماذكره الشارح تفسير لمطلق الحمل وماذكره من لزوم المراد بالموضوع
هو الافراد انما هو في القضية المتصادقة فقط لكم انه ليس معنى قولهم المعتبر في جانب الموضوع
هو الافراد ان العقد يلاحظ تلك الافراد بل معناه ان العقد يلاحظ الموضوع بحيث
يتعدى الحكم منه اليها كما فصل في مظانه وهذا لعجالة ماذكر في تفسير الحمل وان قضاه ايضا لا
فرق فيه بين الموضوع والمحمول فيرد عليه ما اورده على تفسير الشارح واعترض عليه اما اولا فلان
الامر المعتبر في المطلق معتبر في ساير اقسامه فكيف تعتبر في مطلق الحمل ما لا يكون معتبرا في
الحمل المتعارف واما ثانيا فلانه لو كان الحمل عبارة عن الحكم باتحاد الذاتين وهي ماصدقا عليه
على ماقرر كان المراد بكل من الطرفين ماصدق هو عليه فكيف يصح تاييد هذا بان المراد بالموضوع
~~ايضا لكم ماذكر~~ مفهومه على ما يرد عليه على انه ليس معنى قولهم المعتبر في جانب المحمول هو الافراد الخ و
ماينسب الى المتاخرين من انهم يريدون ان العقد يلاحظ الافراد حال الحكم عليها فهو مخالف
لما صرحوا به من ان الافراد معلومة بوجه ضعيف اجمالي والحكم عليها بالذات يعم ماذكره موافق
لما ذهب اليه القدماء من ان الافراد الحكم على العنوان بالذات ويسري الى الافراد بالعرض
وما تعجب منه ليس بعجب لان المحشي الى اختار ان الحكم على العنوان زائدة على ما نقل عنهم لم يكن عدم
التفاوت بين الطرفين محذورا عنده بخلاف الشارح فانه اختار مذهب المتاخرين وهم
قائلون بالتفاوت بينهما فيكون عدم التفاوت عنده محذورا لا يقال ان ماذكره الشارح
غير جائز في الحمل المتعارف فان الموضوع والمحمول فيه ايضا متحدان فما يعني ان ما هو ذات
الموضوع فهو بعينه ذات المحمول يعني ان شيئا واحدا فانه هذا وذات ذلك وماذكره المتاخرون
لا ينافي ذلك وكذا ماذكره بعضهم بان الافراد معلومة بوجه اجمالي اذ معناه عند التحصيل
ان الحاصل في الذهن هو الامر الاجمالي ولما كان متحدا معها بوجه من الوجوه نسب
المعلومية بها بالعرض ولم يريدوا ما يتوهم من الرسوخ له لان هناك معلومين بالحقيقة
وكيف يعقل ذلك من له ادنى دربة وحينئذ لا نم ان ماذكره المتاخرون مخالف لما ذكره القدماء
نعم يتوهم من عبارة القدماء المخالفة بينهما عند المحققين لان ماذكره القدماء هو ان الحكم على العنوان
وماذكره المتاخرون هو ان مناط صدق الحكم ذات الموضوع وذلك يستدعي العنوان للموضوع في الذكر و

وبعد ذكر كله

وبعد ذكر كله فان ماذكره الشارح لا يصح على التقدير بل لا وجه للايراد عليه بانه لا شيء في هذا القسمين
بان المعتبر في الموضوع هو الذات وفي المحمول هو المفهوم وماذكره من انه يلزم ان يكون المراد بكل من الطرفين
هو الذات فان معنى الحمل هو اتحادهما في الذات بالمعنى الذي سبق لا ان الذاتين متحدان كما تخيله هو الذات
ولا يلزم من ذلك ان يكون في جانب المحمول هو الافراد كما لا يخفى وماذكره في دفع التعجب على الاعتراض
على الشارح بان المحمول والموضوع سواء على هذا التفسير فالاولى ان يقال في تفسيره ان الحمل هو الحكم باتحاد
المتغايرين وقد تبين انه على هذا التفسير ايضا سواء فكيف ينتظم كلام المعترض فان العود الى
يرد عليه اي لا فائدة في الى مايرد عليه ذلك الامر او بعينه مستقبح جدا وح قيل يرد عليه الخ قلت عليه في الجواب عن كلام
القايل الذات للموصوف وذلك اعترض عليه بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم والوجود والايجاد
حمل السواد على الحركة وحمل الشارح على ماصدق هو عليه لا يندفع ذلك وبهذا نقول ما لم يتحقق الحمل صدق احد المتغايرات
المتغايرة على الاخر وادعاء ان يحصل كون الشيء صادقا عليه هو كونه هو فيعود شبهة الحمل جزما فانك اذ قلت
زيد متحدان فيما صدقا عليه كان هذا حكما على الشيء واخر بانه يصدق عليه زيد فيعود السائل هل الذات
ان كانت عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه او غيره لزم اتحاد الاثنين ولا يندفع مادة الشبهة الا بان
يقال هما متحدان في الوجود مختلفان بالمفهوم كما يجيء تحقيقه واعترض بانا نختار مادة الشبهة لا يتوقف
على اختلافهما بالمفهوم لجواز ان يكونا متحدين بالمفهوم والذات والوجود مختلفين بحسب الملاحظة والالتفات
وبهذا القدر من التغاير يكفي في صحة الحكم بالاتحاد كما يشهد به الفطرة السليمة اقول قد سبق ان الاختلاف
في الالتفات والملاحظة لا يتحقق مع الاتحاد الذي ذكره فان النفس الواحدة لا يتحقق منها في زمان
واحد الا التزام واحد اتا واعتبار الالتفات واحدا كما يشهد به الوجدان الصحيح فما لم يزل الالتفات لا يتحقق
التفات اخر وح فلا تعدد لا في المفهوم ولا في الذات ولا في الالتفات اذ ليس يجتمع الالتفاتان فيبقى
الاثنية راسا فكيف يعقل النسبة ولئن فرضنا تعدد الالتفات فذلك لا يصح بعقل النسبة اذ ادراك النسبة
يقتضي مدركين وما قد يحسب بعض من ان الصورة باعتبار المقارنة للالتفاتين يصير متعددا وهم لان
الالتفاتين متعاقبين فلا يحصل التعدد الاعتباري ايضا في زمان هو زمان تعقل النسبة ذلك
مشروح في ينبوع ذكر فما اعلم ان تعدد الالتفات الواحد بحسب مقارنة الزمانين يعقل التقابل
ثم نقل عن بعض الفضلاء انه قال الاتيان بتفسير الحمل بهذا اعني المتغايران مفهوما متحدان ذاتا ما ليس
بتمام لتحقق الشامل للقضية الطبيعية والشخصية اذ لم يحكم فيهما على ماصدق عليه الموضوع
فلا يتصور فيهما الاتحاد بذلك المعنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلان موضوع
الشخصية جزئي حقيقي فلا يتصور صدقه على شيء فلا يمكن له ما
صدق عليه فلا يتصور الاتحاد ما قررت لانا نقول لا باس بذلك اذ المقصود تفسير الحمل المعتبر في العلوم

د سد الحكم ح

ولا شك لان الحمل الذاتي في القضية الطبيعية والشخصية ليس معتبرا في العلوم فاعترض عليه بان الجزئية لا ينافي
الحمل والصدق عند القدماء وبعض من المتاخرين فالوهم في ذكره اعتمدوا في بيان ذلك على ما لا يصلح
للتعويل عليه وما يدل على جواز حمله ان الحمل كما عرفت باتحاد الطرفين ولا شك في الاتحاد من الجانبين
فاذا اتحد زيد مع الانسان وصدق زيد انه لا ريبة في جواز حمل الجزئي الحقيقي كما فصلناه في
تعليقاتنا وقد صرح به الفارابي في المدخل الاوسط وجعل الحمل اربعة اقسام حمل الجزئي الحقيقي على الكلي
وحمل الكلي على الجزئي الحقيقي ومنشاء وهم السائل انه فهم من الاتحاد ذاتا ان يكون للموضوع والمحمول كليهما
فردا وافرادا يصدقان عليه ولا يندفع ذلك الوهم بالقدر الذي ذكره المشهور من ان اتحاد احدهما بالآخر
يستلزم اتحاد الآخر به لان زيدا اتحد مع الانسان في الوجود وليسا متحدين في الفرد اذ لا فرد لزيد
بل الذي يحسم مادة الشبهة ان المراد بالاتحاد في الذات ان يصدقا على ذات واحد سواء كان فردا له
او لا وزيد مثلا يصدق على نفسه بالوجه الذي عرفت ويصدق عليه الانسان ايضا فهما متحدان في
الذات بهذا المعنى وقس عليه موضوع الطبيعية واما ما ذكره المنقول عنه في الجواب فسقوطه ظاهر لان
الكلام في مطلق الحمل كما لا يخفى قوله اذ الاتحاد هناك في الوجود قلت عليه في تجريد الحواشي لا نم انه لا اتحاد
هناك اصلا فان الاعمى مثلا موجود بوجه ما بوجود زيد فانه اذا وجد زيد فقد وجد الانسان والحيوان و
وساير ذاتياته من حيث انه عينه بالذات فقد وجد الاعمى وغيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار انه تلك
الامور بالعرض وان لم يكن اياها من حيث ذاته ولذلك ينسب وجوده الى تلك الامور بالعرض
فهي متحدة معه في الوجود وبمعنى انه موجود بوجوده بالعرض ومصداق ذلك في مثل الاعمى كونها منتزعا
منه وفي مثل الاسود قيام السواد به ولو لم يكن هناك اتحاد في وجود بوجه ما لم يصح الحكم
بكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها زيد ولم يرد الحكم على الاعمى الى افراده وتفصيله ان معنى الحمل
هو مقول بالتشكيك كالوحدة على ما صرح به المص وكون زيد هو الانسان اولى من كونه اعمى فان الاول
اتحاد بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ في الشفاء وللواحد بالعرض هو ان يقال
في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر كما يقال ان زيدا وابن عبد الله واحد
ولكن زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا الطبيب وابن عبد الله واحد
او عرض لكن كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله وموضوعان لمحمول
واحد عرض كقولنا الثلج والجص واحد في البياض اذ عرض ان الحمل
عليهما عرض واحد انتهى كلامه ونقول ايضا مع ان الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي تشتتا
ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق او الكثرة الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى
كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة الا ان المشهور ان الحكم

بالاتحاد

نعم ع

بالاتحاد في الوجود ولذلك قد يختص تفسير الحمل بالاتحاد في الوجود فانه المتعارف اذ لا يتاتى التعارف
ذاتا ومن حيث المنشأ الكائن في النوع أ الاتحاد في الوجود ثم ان كلا منهما موجودين بالحقيقة احدهما
والآخر موجود بالعرض بالمعنى الذي اشير اليه يكفي في حمل الاعتباريات عليه وكلاهما موجودين بالعرض
يكفي في حمل الاعتباريات على امثالها فلا حاجة في تحقيق الحمل الا ما قيل ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد
في الوجود وفي غيره بمعنى الاتصاف كيف ومعنى قولنا زيد اعمى هو هو من غير ملاحظة الاتصاف سواء الا انه
بل معنى مطلق الحمل مطلق الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون بالذات او بالعرض فاذا قيل مثلا ج ب
فان اريد مطلق الاتحاد صدق بالحقيقة كان من اتحاد الوحدة فوجودهما وان اريد به المعنى الاخص
مطلقا صدق بكونهما متحدين في الوجود سواء اتحدا فيه بالذات او بالعرض ولكن اريد به الاتحاد
بالذات ثم يصدق الايجاب بكون احدهما عرضيا للآخر وربما يصدق الحمل باحد الاعتبارين ويكذب
بالآخر مثلا الجزئي صادق بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني والمعلوم معلوم ضرورة صادق
بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني فان كون المعلوم معلوما بهذا الاعتبار يمكن عروضه فانه
مصداقه بالملاحظة وهو غير ضروري واعترض عليه بان حاصل ما ذكره ان الاتحاد قد يكون بالذات والوجود كما
في الذاتيات وقد يكون في الوجود دون الذات كما في غيرها بالعرضية ثم مع علاوة في جميع اقسام
الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة والمشهور افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود فلذلك خص البحث به وفسر
الحمل بالاتحاد في الوجود وهو غير مستقيم اما اولا فلان اتحاد الوجود بدون اتحاد الذات يعرض
له غير معقول بناء على ان الوجود معنى واحد يتكثر بتكثر الموضوعات كما صرح به المص فوجود زيد
يغاير عن وجود عمرو بالاضافة اليهما الا ان وجود كل منهما متعين في نفسه مع قطع النظر عن
الاضافة حتى يصح ان يقال هذا الوجود لوجود واحد وذلك لموجودات متعددة واذا كان تكثر
الوجود بتكثر موضوعه لا يكون وجود واحد للذاتين بل يكون لكل ذات وجود آخر
فاذا لم يكن الاعمى متحدا مع زيد في الذات لكن حيث لم يكن وجود زيد وجوده اصلا
دعم تعدد ان يكون لذاتين وجود واحد فغاية ما لزم من ذلك هو حمل وجود احدهما
على الآخر بان يقال وجود هذا وجود ذاك او يقال هذا ذاك في الوجود فانه يؤدي
بكلا العبارتين هو الحكم باتحاد وجوديهما ولا يصح بذلك حمل ذات احدهما على ذات الآخر
لانتفاء الاتحاد بينهما ولا حمل مفهومه على مفهوم الآخر لانتفاء الاتحاد بينهما ايضا الا يرى ان
الانسان والفرس لما كانا متحدين في الجنس صح حمل احدهما على جنس الآخر
بان يقال جنس الانسان جنس الفرس او يقال الانسان فرس في الجنس لا يصح بذلك حمل الانسان على
الفرس واما ثانيا فلان الحمل الايجابي معنى واحد هو الحكم باتحاد الطرفين سواء كانا وجودا خبريا او جنسها

او نوعهما او مفهومين ذاتا ومفهوما لما عرفت من ان معنى الحمل هو الهوهوية في كل صورة من تلك الصور اما
غاية الامر انهم قد يعبرون عن اتحاد النوع مثلا بان زيدا عمرو في النوع فيتوهم من ذلك انهم حكموا باتحاد زيد
مع عمرو بمعنى آخر من معاني الحمل وليس كذلك لانهم حكموا باتحاد نوعيهما بهذه العبارة وهي بمعنى
قولك نوع زيد نوع عمرو والاظهر ان القوم جوزوا الحمل عن خصوصيته وعبروا عنه بحسب وعنوا
معناه فلا يستقيم لان معناه في كل صورة من الصور المذكورة امر آخر واذا عرفت ذلك ظهر لك انه
لا يصح تفسير الحمل بالاتحاد على ما قرره قوله هذا الكلام مبني على الالتباس او يلتبس اذ من يصح
العبارة ان معنى الحمل المتعارف هو الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون ذلك الاتحاد اتحادا
بالذات او بالعرض ملحوظة بالذات في مقابلة لفظة بالعرض وبكلا المتقابلين متعلق بالاتحاد
بالوجود وهو قد يجعل الاتحاد بالذات معنى مغايرا للاتحاد في الوجود وحمل العبارة على انه قد يكون
معنى الحمل الاتحاد في الوجود والذات واورد عليه ما اورد ثم ذكر انه على تقدير ان يكون وجودهما
واحدا لا يلزم صحة حمل وجود احدهما على الاخر لا حمل ذات احدهما على الاخر لانتفاء الاتحاد بينهما وحكم
بان معنى قولهم زيد وعمرو متحدان في النوع ان نوع زيد نوع عمرو لانهما متحدان في امر هو النوع وانت
خبير بان وحدة نوع زيد وعمرو ووحدة عارض القطن والثلج من قبيل الوحدة المعدودة وليسا قد يعين
اخر من الوحدة كما ان زيدا شخص واحد فكذلك الانسان نوع واحد والبياض عارض واحد
والحيوان جنس واحد وليست تلك الوحدات اقساما متغايرة من الوحدة بل الاقسام المغايرة
هي وحدة الاشخاص في النوع ووحدة المعروضات في العارض ووحدة العارض في المعروض
ومنشا وهمه انه لم يتميز بين الوحدة وجهة الوحدة فان الوحدة النوعية بين الوحدة وجهة
عارضة للاشخاص والنوع جهة الوحدة وقس عليه الوحدة الجنسية وغيرها وقد صرح المص بالفرق
بين الوحدة وجهة الوحدة حيث قال وجهة الوحدة قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا ثم على ما توهمه
يكون معنى قولنا كل متعجب ضاحك ان ذات المتعجب ذات الضاحك فيمكن ان كان الحكم بالاتحاد من
ملاحظة مفهوم الموضوع والمحمول لكان حمل الشيء على نفسه فينقلب مادة الامكان الى الضرورة وان كان
مع ملاحظتهما فهما متغايران لبداهة ان نفس المفهومين متغايران لبداهة ان مفهوم المتعجب مغاير لذات الضاحك
من حيث انه ضاحك فلا يصح الحمل بينهما على ما توهمه وما ذكره من ان مؤدى كلام العبارتين
هو الحكم باتحاد وجوديهما ولا يصح حمل ذات احدهما على الاخر لم يحرم ان معنى الحمل المطلق الاتحاد مطلقا
والحمل المتعارف هو الاتحاد في الوجود لذات احدهما اذا كانا متحدين ذات الاخر في الوجود صح حمل
احدهما على الاخر في الجملة وان كانت القضية ح ضرورية كما مر وكذا مفهوماهما وان كانا متغايرين
اذا كانا متحدين في الوجود يصح حمل احدهما على الاخر من معاني الحمل في غاية السقوط وقوم حقق

بان معنى الحمل هو الاتحاد مطلقا اعم من ان يكون في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد فكيف يتوهم من هذه العبارة
اثبات معنى آخر وما ذكره من ان معنى قولهم زيد وعمرو في النوع ان نوعيهما واحد لان اراد انه صريح معناه فكم
نعيم لنبو الظاهر عنها ولكن اراد انه يستلزمه فلا يجديه بكيف وعلى ما توهمه يكون جميع اقسام الوحدة
قسما واحدا لان وحدة النوع والجنس والعارض والمعروض كلها واحد لا تفاوت بينها في المفهوم اصلا بل في
ما يعرضه تلك الاقسام ثم لا يخفى ان ما قرره القوم من حمل الحمل على الخصوصيات والتعبير عنه بحسب بيان
احكامه من التناقض والعكوس انما هو في المعنى المتعارف الذي هو الاتحاد في الوجود لا في سائر اقسامه من
الاتحاد في النوع والجنس وغيرهما واذا حققت ذلك ظهر لك ان معنى الحمل مطلقا هو الاتحاد المطلق وكذلك عبر
في التعليم الاول عن سائر وجوه الاتحاد بصيغة الحمل كقولهم القطن هو الثلج في عارض البياض وزيد عمرو
في النوع الى غير ذلك وصرح به المص بعد ذكر اقسام الوحدة بقوله والهوهو على هذا النحو قوله
لا يمكن اتحادهما بحسب الذات قيل قد جوز الشارح اتحاد ذات الطرفين اعني ما صدقا عليه مع كون احدهما موجودا
في الخارج والاخر معدوما فيه حيث صرح بجواز الامور العقلية المعدومة في الخارج على الموجودات الخارجية
وحكم ان معنى الحمل هو المتعارف معنوي ما تقدم لان ذاتا ولكن ان نقول اذ لا يجاب الاتحاد الذاتيين مع كون احدهما موجودا
والاخر معدوما فلا يجوز ان التغاير في الوجود لا يدل ينبغي ذكره دليل اقول هذه عبارة غريبة وسطالبة عجيبة
لانه يلزمه لو تغاير اذا كان وجودهما اثنين ثم لا يجوز ان يكونا واحدا لا بد ينبغي ذكر دليل ثم ذكرت انه
ثم ذكر ما ثانيه انما جوز الشارح اتحاد الطرفين في الذات مع كون احدهما موجودا والاخر معدوما اذا كان الاخر
موجودا بالعرض كالاعمى مع زيد فان زيدا موجود بالذات والاعمى وان لم يكن موجودا والاخر معدوما
بالذات لاشتماله على العدم فهو موجود بوجود زيد بالعرض فاللازم من ذلك انهما اذا كانا متغايرين
في الوجود بحسب الذات لكنهما متحدان فيه بالعرض يصح الحمل وبطلان ذلك على الابيض لان الاسود موجود
بالذات بوجود متاخر عن وجود الثوب بالذات ضرورة ان وجود الاسود متوقف على وجود الثوب بل
قد يكون متاخرا عنه بالزمان فيتغايران فظهر في الوجود بالذات مع انه يصح حمله على الثوب لان الاسود موجود
بوجود الثوب بالعرض واعترض عليه اولا بان ما ادعاه من ان الشارح انما جوز ذلك في الصورة بكون الاخر
فيها موجودا بالعرض ممنوع اذ هو مخالف لما صرح عليه الشارح من ان صدق الحكم هناك ليس بمطابقة الخارج لاشتماله
الاخر فيه اصالة وثانيا فلان الموجود بالعرض بالمعنى الذي حسبه غير معقول وعلى فرض تحقيقه غير موجه
في حمل مفهوم الاعمى على زيد مثلا كما مر انفا واما ثالثا فلانه لا يلزم من تاخر وجود الاسود عن وجود
الثوب تغاير وجودهما بالذات لان ما به وجود الثوب في اول الامر صار نفسه
وجود الاسود في ثاني الحال كما ان وجود الطفل في اول الامر
يصير وجود الشاب في ثاني الحال ولا يلزم من ذلك تغاير وجودهما على ان الاسود لو كان له وجود بالذات

لمغاير الوجود زيد ويكون وجود زيد وجوده بالعرض كان موجودا بوجود لينا وذلك كلام خال
عن التفصيل اقول اما الاول فلان الشارح ما ذكر لئن صدق الحكم هناك لا يكون بمطابقة الخارج اصلا بل ذكر
اولا انه لا يجب فيه المطابقة للخارج ثم صرح بان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج لو يكون
مطابقا للخارج يكفيه في ذلك زيادة فما نسبه الى الشارح خلاف ما نص عليه الشارح واما الثاني فلا يخفى
على ذوي العقول لان الوجود بالعرض امر معقول سواء كان بحسب الوجود الخارجي او الذهني كما اذا
يتوجه الشيء فيعلم ويوجد في الذهن بالوجه مع ان المعلوم والموجود في الذهن بالذات هو
الوجه لكن لما كان بينه وبين ذي الوجه اتحاد بوجه ما ينسب وجوده اليه بالعرض واما الثالث
فمصرونه ما هو وجود الشيء في اول الامر بعينه وجود الاخر في ثاني الحال طويل وهنا طويل بعض
لان ذلك انما يتصور في ذات حقيقية ينسب تارة الى شيء واخرى الى شيء اخر كالاب اذا كان ابا لزيد
مثلا ثم صار بعينه ابا لغيره بان ولد له ولد اخر واما فيما هو امر اعتباري انتزاعي كالوجود فلا يتصور
ذلك الجماع على ما ذهب اليه هذا المعترض من ان الوجود لا تحقق له اصلا كما تكرر فيما سلف كلامه
والتمثيل بان ما هو وجود الطفل في اول الامر يصير بعينه وجود الشاب في ثاني الحال غير مفيد لانه من قبيل
ما فيه الكلام بل الذات التي كانت معروضا للطفولية زال عنه الطفولية وعرض له الشباب ووجود
الذات الشخصية امر واحد مستمر ينسب تارة الى مفهوم الطفل واخرى الى مفهوم الشاب بالعرض كما في
الثوب الابيض اذا صار اسود وكون شيء واحد موجودا بالذات والخارج بوجود في غير
معقول انما اذا كان احدهما بالذات والاخر بالعرض فهو واضح بكل تفصيل ذكر عقل عامل
التحصيل قوله لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اعترض عليه بان الموضوع
حال وجوده في الذهن ايجادا مع امور في نفسه لا بحسب الاعتبار كالمثلث فانه هناك علم وموجود
وشيء الى غير ذلك ولا يلزم من العلم بالمثلث ان يكون تلك الامور معلوما لا تصورا ولا تصديقا
فاذا تصور المثلث يكون مفهوم المثلث معلوما ويجوز ان يكون مفهوم العلم مثلا غير معلوم و
اذا تصور مفهوم العلم صار الحال بالعكس فظهر ان ما حصل في الذهن بالذات يكون معلوما
لا ما حصل فيه بالعرض وبعين منه ان التغاير في المفهوم مع الاتحاد بحسب الوجود الذهني اذا
حصل احدهما بالذات وحصل الاخر بالعرض جائز قطعا اقول
ينبغي ان يعقل ما حصل في الذهن بالذات يكون معلوما بالذات
وما حصل فيه بالعرض يكون معلوما بالعرض فانه اذا علم المثلث مثلا يكون تلك
الامور معلومة بالعرض وبالعكس فان العلم بوجه الشيء على النحو الذي حصل وجه له هو العلم بذلك الشيء
بالوجه كان ينبغي ان ينبه على ذلك على ان الاتحاد بحسب الوجود الخارجي اذا حصل احدهما بالذات

عن حصول الاخر

عين حصول الاخر فيه بالعرض جائز ولئن كان لا احدهما وجود في الخارج بالذات كما يجوز مثله في
الوجود الذهني كما اذا تصورنا المثلث مع الامور الصادقة عليه فان تلك الامور موجودة في
الذهن بالذات وبالعرض ايضا لان وجود المثلث في الذهن بالذات ووجودها فيه بالعرض
وهي مع ذلك موجودة في الذهن بالذات فيجوز كون الشيء موجودا في الخارج بالذات وبالعرض
معا كما يجوز مثله في الوجود الذهني قوله يكفي جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع
قيل هذا اذا لم يعتبر في الذات وهو الفرد وتعيين حتى يكفي محل الماهية النوعية ويكون التعيين
خارجا عنه اما اذا اعتبر التعين فيه كما هو الظاهر فلا يكون متحدا مع مفهوم الموضوع ولا مع
مفهوم المحمول كما لا يخفى وقد يمكن ان يقرر جهة الاتحاد بالموجود بالذات الذي يتحد الموضوع
مع المحمول بواسطة وجوده فان الوجود بالعرض على الوجود بالذات فاذا قلت الكاتب ضاحك يكون
اتحادهما بواسطة ان في الوجود انما هو كاتب وضاحك واذا قلت والضاحك انسان كان اتحاد
هما بواسطة ان هناك انسانا قوله تفسير جهة الاتحاد بذلك يقتضي ان يكفي في صورة حمل الشيء على
نفسه ذلك الشيء سببا لاتحاده مع نفسه وهو خلاف تحرير التفصيل وان يكون في صورة حمل الموجود
على الواجب له ذات الواجب سببا لاتحاده مع الوجود وهو محال لا نعوذ بالله ان الواجب في نفس
سببا لوجوده وان يكون زيد مثلا في مثل زيد انسان او حمل نفسه عليه سببا لاتحاده مع
الانسان ومع نفسه وهو محال لان الشيء لا يكفي سببا لكونه هو او نوعه او جنسه ثم ما ذكره
في البيان اعترض فيه له فان الوجود بالعرض فرع على الوجود بالذات لا يتبادر ما اذا كان الطرفان
موجودين بالذات كالانسان والحيوان اذ ليس احدهما موجودا بالعرض على ما هو التحقيق
من وجود الطبائع في الخارج اذ المراد بالموجود بالعرض ما لا يكفي موجودا في نفسه من حيث هو
موجود بالعرض بل يكون له علاقة الاتحاد مع ما هو موجود في نفسه كالاسود فانه من حيث هو
موصوف بوجود زيد ليس موجودا في نفسه بل انه بهذا الاعتبار علاقة الاتحاد معه من حيث عرض له
ويطلق له بالعرض ان يكفي وجوده معلولا لغيره حتى يقال ان وجود الحيوان معلول لوجود الانسان واعترض
عليه بان عموم تناول التفسير المذكور مثل الانسان والحيوان في حيز المنع فان الموجود بالذات على تفسير ما يتحد
الموضوع مع المحمول بواسطة وجوده والانسان في المثال المذكور كذلك لا الحيوان اذ وجوده ليس علية الاتحاد
مع الانسان ثم العجب فيما ابداه ان يكفي امر غير موجود ويكون بينه وبين الموجود علاقة الاتحاد الا ان
الاتحاد يقتضي ان يكون المتحدان امرا واحدا حيث اتحدا فكيف يتصور ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما الاف
واعجب منه جعل الموصوف علاقة الاتحاد ولو كان كذلك لكان العارض عين معروضه ومتحدا معه اقول
اطلاق الموجود بالذات على ما يتحد الموضوع مع المحمول بواسطة وجوده اصطلاح جديد فان الموجود بالذات

في اصطلاح القوم ما ذكرنا ومقابلة الوجود بالعرض بالمعنى الذي ذكرنا وعلى ما ذكرنا يكون مقابلة
ما لا يكون سببا لاتحاد الموضوع مع المحمول او ما يكون اتحاده مع المحمول بسبب حمل غيره فيكون الحيوان في
في المثال المذكور موجودا بالعرض بل يكون زيد وعمرو موجودين بالعرض فان اتحادهما بواسطة
النوع وذكر على انه يفهم من بعض ما ذكر في عرف القوم ثم على التفسير يكون قوله الذي يتحد الموضوع
مع المحمول بواسطة وجوده مستغنى عنه فلعل جعله صفة كاشفة ومسامحة لا يحتاج الى كشف كيف وح يكون
ذكر الوجود بالذات وذكر الموجود بالعرض في مقابلة حشوا ح والتعجب الذي ابداه من ان يكون
الامر غير موجود بالذات علاقة الاتحاد مع الموجود بالذات مناقض لمفهومه مما نقلناه عن
الشيخ انما في تفسير الواحد بالعرض حيث قيل في تفسير سوفن يقال في شيء يقارن شيئا اخر انه
هو الاخر فانهما واحد كما يقال زيد وابن عبد الله واحد وزيد والطبيب واحد وما جعله
التعجب من جعل العرض علاقة الاتحاد زعم انه يستلزم كون العارض عين معروضه ومتحدا معه
مناقض عموم الاحاطة باقسام الوحدة وكشف سيقرب وذلك مع تصريح الشيخ وغيره بان الطبيب
زيد وابن عبد الله وزيد واحد بالعرض اذا كان بمعنى كون الشيء فاعلا محمولا على الشيء في
المتعجب من كونه علاقة الاتحاد محل التعجب بل يسمحله وامثال ذلك انما ينشأ من رسوخ الوهم
العامي في الطبايع فان اهل العرف العام لا يطلقون الوحدة الا على الوحدة العددية ونعم ما قال
المعلم الاول ان اراد ان يتعلم الحكمة فليتجدد لنفسه فطرة اخرى هذا وقد ذكرت في الحواشي
الحمية الاتحاد قد يكون ايضا اعم كما صح تمام المثال الاول وقد يستوي الى الموضوع والمحمول كما في زيد
زيد فان الموضوع هو زيد مخلوطا بامر والمحمول هو زيد ايضا مخلوطا بامر اخر وبدون الخلط
او بالعكس وجهة اتحادهما هو زيد المكرر اعتباره في الطرفين وذلك نحو زيد مثل هذا الحمل بديهيا
كما انك قلت زيد الذي ادركته الان هو زيد او هو زيد الذي ادركته امس بمعنى اتحادهما في
زيد المكرر لا في خارج الذهن فلا يكون ضروريا وهذا القسم الثالث هو الذي سمي حمل الشيء على نفسه
ودون المص قد يكون احد احمالا شاملا لهذا القسم واعترض عليه انه من البين
الجلي لان الخلط الذي اعتبره ليس بلازم فانا نقدر ان نحكم بان زيدا زيد بلا اعتبار
قيد ووصف والاشتباه ذلك على الاديب غريب اقول من البين الجلي ان النسبة لا
تتصف بعين الشيء الواحد لان نفس الصورة الحاصلة من شيء واحد
ذاتا واعتبارا في نفس واحدة في زمان واحد
ثم بالضرورة الوجدانية وان تعدد الالتفات اليه في زمان
واحد ايضا كذلك فان تعدد الصورة بواسطة تعدد الالتفات كلي

بحث [illegible]

على خصوص تعدد لا يجري لان ادراك النسبة يقتضي مدركين يتلبس احدهما لا الاخر في تحصيل النسبة
في العقل والاشتباه ذلك على الاديب عجيب غريب قوله فلنا ان نقول فيكون ثابتا لها قلت في المواقف
اذا ثبت ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتأخرين فثبوت الوجود
للماهية يجب ان يكون متأخرا عن ثبوتها في نفسها فان لم يلزم محذور في الوجود الخارجي بناء على ما قيل من
ان ثبوته للماهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود الذهني على الوجود الخارجي فلا محيص عنه في
الوجود الذهني والمطلق على ما سبق تفصيله وبعد التنزل عن هذا الكلام اذا لزم ان يكون للماهية قبل
وجودها قبلية وجودها لكم سواء كان محذورا او لا فكيف يصح قول المص اثبات الوجود للماهية لا
يستدعي وجودها قبل وجودها على ما وجهه به الشارح حين اعترض عليه بان ما اشتهر نقله من اراء
القوم هو ان ثبوت الشيء للشيء في نفس الامر نوع متأخر عن وجود المثبت له وليس للوجود ثبوت في
نفس الامر للماهية حتى يلزم تأخر هذا الثبوت عن وجودها بل العقل يثبت الوجود لها في الاعتبار
الذهني كما حققناه ولذلك قال المص ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اي اثبات العقل الوجود
للماهية ولم يقل ثبوت الوجود للماهية بناء على انه ليس للوجود ثبوت لها في الواقع اقول ان كان
المراد بالثبوت في نفس الامر انه يكون احدهما موجودا في الخارج تابعا للمثبت له فبطلان الاعتراض عنه
على انه من البين انه ليس مراد القوم ذلك فانهم استعملوا هذه المقدمة في اثبات الوجود الذهني حيث قالوا
نحكم على المعدومات بثبوت شيء وليس في الخارج فلولا الذهن ولا شك انه لا يثبت للمعدومات على اخذ هو
موجودة في الخارج وان اراد ما يشمل الامور الاعتبارية وقد فسره الوجود ولذا اداره اخره
فلا بد من بيانه فينظر فيه على ان كلامنا مع من يسلم ثبوت الوجود للماهيات وكذلك يدعي ان ثبوت
المحمول الخارجي لا بحسب الذهن حيث قال ان هذه المقدمة كلية لا يستثني العقل منها شيئا فيكون
اتصاف الماهية بالوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني فلو لم تكن المقدمة المذكورة شاملة
للوجود لم يتمش هذا الكلام اصلا ع الظاهر ان مراد المص من اثبات الوجود للماهية هو ثبوته
لها انهم قد يستعملون السلب بمعنى الانتفاء او مراده الحكم الثابت بثبوته ويكون محصل كلامه
ان صدق الحكم بثبوت الوجود لها لا يستدعي وجودها قبل ذلك الوجود فيكون اشارة الى
ما اخبرناه من ان ثبوت الشيء لغيره يستلزم ثبوت ذلك الغير لا فرع ثبوته كيف
لا والاثبات بمعنى الحكم يستدعي ثبوت الماهية في العقل
قطعا وهذا مع انا نكلفنا سابقا على ما زعمه من انه لا ثبوت للوجود
للماهية قوله ولئن كان شرطا للحكم سلب
الوجود الى اخره قيل هذا الكلام صريح في ان المراد بالسلب هو الانتفاء لا الحكم به

في الذهن ح

اتصاف ح

وعلم ان هذا يكون تقرير الشك بوجه سلب الوجود عن الماهية اي انتفاء وجود ما لا يمكن
ما لم يتميز تلك الماهية عن سواها من الماهيات والا لم يتعين تلك الماهية من ساير الماهيات
بالانتفاء وكل متميز موجود فيلزم ان يكون الماهية في حال الانتفاء موجودا وما ذكره في
معرض الجواب لا يدفع ذلك لان حاصله ان الوجود يكون في زمان والانتفاء في زمان اخر وايضا
الانتفاء مما لا يستدعي التميز في الذهن فلا وجه لقوله وان اراد التميز في الوجود الذهني فلعوم
لكنه ليس شرطا لسلب الوجود فالاولى ان يحمل السلب على الحكم بالانتفاء كما هو الظاهر من عبارة متن الكتاب
وتقرير الشك هكذا الحكم بانتفاء الماهية يستدعي تميزها فان المحكوم عليه لا محالة يجب تميزه عن غيره وكل متميز
موجود واجاب عنه الشارح بانه لا بد في قوله لكنه ليس شرطا لسلب الوجود وان شرطا
للحكم بسلب الوجود انتفائه والثبوت في الذهن وانما كان لازما للسلب وشرطا له لكنه ليس بشرط
لمتعلقه وهو انتفاء الماهية حتى يلزم ان يكون الانتفاء في حال الوجود قلت عليه في تحديد الفوايش
لا يلزم من كون المراد بالسلب في هذه العبارة الانتفاء ان يكون السلب في العبارة السابقة
ايضا كذلك ولا يلزم المحذور واعترض عليه بان هذه العبارة مذكورة في جواب الشك عبر عنه بالعبارة
السابقة وجعل فيها سلب الوجود عن الماهية مشروطا بوجودها وذكر في الجواب لكنه ليس بشرط
سلب الوجود فلو كان السلب في كل من العبارتين بمعنى آخر لم يكن الجواب مطابقا للسوال
اقول اللازم مطابقة الجواب للسوال بحسب المعنى وذلك لا يقتضي كون السلب في العبارتين بمعنى واحد
لانا اذا حملنا السلب في السوال على الحكم كما هو المتبادر وفي الجواب على الانتفاء بقرينة قوله ولكن
كان شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفاء حيث ذكره في مقابلة الحكم كان الجواب مطابقا للسوال قطعا
ويكون مراده ما ذكره المعترض من غير تفاوت كما لا يخفى قوله بناء على افرادهما بالتشكيك قلت
في الحواشي يشير بعبارة الى ان المص اراد لكن قوله الموضوع والمحمول على افرادهما بالتشكيك اطلاقا
للمبدا وارادة المشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية
واما ان قوله الحمل والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح به الشارح بخلاف الظاهر فيرد عليه شبهة
لان الشارح ايضا جرى على المسامحة المشهورة واراد بالحمل والوضع المحمول والموضوع لظهور ان معنى الحمل لا
يختلف بكون المحمول اعم او اخص مثلا وانما يختلف بذلك المحمول فالاولى اغماض عليه لو لم يجر على المسامحة المشهورة
كما جرى عليه اقول عبارة الشارح ساوية على خلاف ذلك فانه قال حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل
الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة
والاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسهما ومن البين انه لا ذهب ان حمل هذه العبارة على هذا المعنى
لا يكاد يستقيم قوله وهو ما يكون له وجود في نفسه قيل فيه فسر الشارح الموجود بالذات والموجود بالعرض ما لا بد في تعقيبه المص

ثم اعترض عليه واجاب ما مثل بحث في المحامدات لا في العلوم البرهانية وتقييدهما على ما ذهب اليه كلام
القدماء لان الموجود اذا اعتبر بذاته من غير التفات الى غيره فهو بهذا الاعتبار يكون موجودا بالذات
وما هو لا بهذا الاعتبار بل باعتبار اخر يكون موجودا بالعرض مثلا الموجود الذي هو زيد هو عين الضاحك
وعين الاعمى ايضا لكنه اذا اخذ بذاته من غير التفات الى غيره يكون انسانا لا ضاحكا ولا اعمى فات
الانسان هناك يكون موجودا بالذات والضاحك والاعمى موجود لكن بالعرض قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء الموجود قد يكون بالذات كوجود الانسان وقد يكون موجودا بالعرض كوجود زيد ابيض قلت
عليه في تحديد الفوايش توضيح الشيخ في مواضع من الشفاء ما بالذات وما بالعرض تفسيرا يرجع الى
ان الاول حقيقي والثاني مجازي كالمتحرك بالذات فانه ينتقل من اينه بالحقيقة مثلا بل لا علاقة عرضية
مع ما ينتقل منه كجالس السفينة كما قال في موضع منه المتحرك بالعرض هو ما لا يلحقه في نفسه مفارقة اينا
او وضع او كم او كيف بل هو يقارن شيئا اخر مقارنة لازمة فاذا تبدل لذلك الشيء حال ينسب اليه
كانت له بالعرض قال في جواب من قال لم كانت النفس يقال انها تتحرك بالعرض في الاين ولا يقال
انها تسود بالعرض او البون لان التحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق تحرك النفس بالعرض صح اطلاق
هذا وقال اذا علمت الحال في الاين والوضع فاحكم بمثله في ساير المقولات فانه يقال لكل الشيء مثلا
يسود بالعرض اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسما اخر يخالطه او جسما هو بعينه في الاعتبار
هو عرض فيه او جسما كقولنا ان النار هو اسود فان السواد ليس موضوعه جوهرا هو بالمباينة عرض له
ان كان هو الجوهر القابل للسواد وقد يقال للجوهر اذا كان ليس موضوعا اولا للسواد بل موضوعه
الاول شيء منه كجزء منه وهو السطح فان السواد يعتقد لكن عليه الاول هو السطح والاخير السطح يوجد
في الجسم هذا كلامه وهذه جملة ان ما هو بالعرض مطلقا هو مجازي وذكر لا ينافي قوله الياقات فانها
تا طيغورياس بل ان الوجود بالذات مثل وجود الانسان انسانا والوجود بالعرض مثل وجود
زيد ابيض فان معناه ان وجود الانسان اذا قيس الى ذاته يكون بالذات واذا قيس الى
عوارضه قيل لكن الابيض مثلا موجود بوجوده يكون بالعرض لان وجود الانسان
ليس لعرضيته بالحقيقة وانما ينسب اليها بالمجاز وقد توهم ان الموجود بالذات والموجود بالعرض
كلاهما حقيقي فلذلك اعترض على الشارح ونسبه الى انه فسرهما بما لا يرتضيه المص ولا يخفى
عليك حقيقة الحال بعد الاحاطة بجوانب المقال واعترض عليه اشاروا الى فلان
لا بد رجوع ما ذكره الشيخ الى المجاز بحث والبحث عن الحقيقة والمجاز خارج عن نظرهم ولا
يتعين عليها المعاني التي يصح يطلق عليها لفظ الحركة حتى يضبط وشرحكمها وتنقيح الحركة
البرهان العبادات التي نقلها الا بد لشيء منها على ان ما بالعرض مجاز انما الاول فلان التحرك

ا بل الجوهر مع المباينة ح

فالابن انما يتصور ان ينتقل من ابنا الى ابن اخر فيتعدد الابن كما نقل فى موضعه فهما قسمان حقيقى وهو الابن الاول
وغير حقيقى والتحرك بالعرض وان لم ينتقل فى الابن الحقيقى لكنه ينتقل فى ابنية الغير الحقيقى حقيقة ضرورى
انه ينتقل من بيت الى بيت ومن بلد الى بلد حقيقة وهو غلط المتحرك فى الوضع الاول واما الثالثة فلانه
لا يلزم من صدق قوله اذا صح اطلاق قد تحرك بالعرض على النفس صح اطلاق الاسود بالعرض عليها
ان يصح اطلاق شيء منهما عليها لان صدق الشرطية لا يستلزم امكان تقدمها وعلى تقدير صحة اطلاقهما
عليها ايضا على انه اداة النفس المجردة ولم لا يجوز ان يكون مراده النفس المنطبقة لنفس الحيوان والثالث واما ٢
فلانه اشارة الى انه الواسطة فى العروض والاطلاق لفظ العارض على ذى الواسطة ايضا حقيقة
فكما ان السطح يتقدر بمقدار مخصوص كذلك السواد الحال فيه متقدر بذلك المقدار بالحقيقة وان كان
السطح عليه يتقدر السواد بهذا المقدار فلو قيل سواد هذا الثوب مثلا ذراع فى ذراع وبياضه شبر
فى شبر لم يكن تجاوزا اصلا واما ثانيا فلانه يشتبه على الحدان وجود العروض اذا قيس الى عارضه لم يكن
العارض موجودا به كما ان وجود العارض القائس الى معروضه كذلك بل وجود كل شيء اذا قيس
الى شيء اخر من هذا القبيل ثم ما قيل لا يخفى عليك حلية الحال بعد الاحاطة بجوانب المقال اقول ما ذكره
الشيخ فى توصيف المتحرك بالعرض هو انه لم يلحقه فى نفسه مفارقة ابنا او وضع او كم او كيف بل هو مقارن
شيء يلحقه ذلك له بنسب ذلك فلذلك ابتدال اليه بالعرض صرح فيه انه فى الحقيقة من قبيل الوصف بحال
المتعلق ولا شك فى انه اذا وصف زيد بالحسن باعتبار حسن غلامه فهو مجاز وكذا ما ذكر فى الجواب
من انه اذا صح اطلاق المتحرك الابنى على النفس صح اطلاق الاسود عليه بالعرض وما تخيل المعترض
من ان الشرطية ولا يلزم من صدقها امكان صدق الطرفين فهى باطل منشاؤه عدم التفطن بمعنى اذا
الشرطية فانه اذا استعمل فى المتحقق الوقوع ولذلك قيل انه اذا كان يدل على الشرط يدل على وضع
المقدم وايضا حاصل السؤال الذى اجاب عنه الشيخ انما هو طلب الفرق بين اطلاق
المتحرك فى الابنى على النفس واطلاق الاسود عليه بالعرض حيث جوزوا
الاول ولم يجوزوا الثانى ومحصول الجواب اشتراكهما فى الجواز الا ان
الاول متعارف دون الثانى بسبب ان شمول التحيز للموجودات المذكورة فى
المنفوس العامة دون اللون كما ذكره الشيخ فى تتمة الجواب ولا
يخفى على من له ادنى فطنة بامثال الكلام انه لو كان الامر كما توهمه لقال فى الجواب
انه لا يصح واحد منهما ولم ينتظم ما ذكره ان نظيره ان يقال لم جاز الخلاف لم يجز اجتماع النقيضين
فيجاب بان التحقيق يوجب انه اذا جاز الخلاف جاز اجتماع النقيضين وذلك غالا يخفى فساده
وليت شعرى اى فائدة فى هذا الجواب على ما حمل عليه المعترض وكذا حمل النفس المنطبقة الظاهر انه

لا فرق بين نسبة الحركة الابنية الى النفس المنطبعة ونسبة اللون اليها فلا يذهب الوهم الى جواز
نسبة الاول اليها بالعرض دون الثانى حتى يطلب سبب الفرق بينهما وانت تعلم ان الحكم بان هذا
الاطلاق مثلا مجازى ليس بناء على الحقيقة والمجاز حتى يورد عليه ان البحث عنهما خارج عن نظم
دائرة الشيخ وغيره كثيرا ما يحكمون فى بعض الاطلاقات بانه مجاز كما يشهد به تتبع كلام الشيخ فى
معظم المباحث لانه يبتدئ البحث ببيان معانى الالفاظ الدالة على موضوع البحث ثم بيان ان
اى معنى منها اقوم واى منها متعارف واى منها اصل واى منها منقول اليه وذلك ليس من مسائل
الفن حتى يقال انه ليس وظيفته وقولك لان السطح يتقدر بمقدار مخصوص كذلك السواد الحال
فيه متقدر بذلك المقدار ان اراد ان هذا المقدار قائم بالسواد حقيقة كما انه قائم بالسطح كذلك
لزم قيام العرض الواحد بمحلين وان اراد انه قائم بالسطح لكن ينسب الى السواد بعلاقة بينهما
فهو ما ذكرنا بعينه ثم اهل العرف لا يعرف ان المقدار قائم حقيقة بالسطح ولذلك يطلقون المتقدر
عليه السواد وكذا الحال فى نظايره ومعنى كون ذلك وامثاله مجازا ان التحقيق موجب
ان لا يطلق عليه ذلك اللفظ الا بالمجاز ولئن كان اهل العرف يطلقونه لعدم اطلاعهم على
ما هو التحقيق وهذا كما قال ابو نصر وابو على فى تعليقاتهما انا قلنا واجب الوجود
موجود فهذا لفظ مجازى بناء على ما تعودوا فعندهم انه ليس امر مغاير للوجود مع انه عند العرب اطلاق
اهل العرف الموجود عليه حقيقة وتحقيق ذلك ان اهل العرف انما يبنون الاطلاق لا الالفاظ على الاشياء
ما اعتقدوه كذلك وربما لا يكون ما اعتقدوه مطابقا للواقع ومن ثنا اطلاق اللفظ ولئن كان حقيقة
بحسب العرف بناء على ان اللفظ موضوع لما هو كذلك فى عقد اهل العرف لكن العارفين بالحقائق
ينسبونه الى المجاز بمعنى ان التحقيق يقتضى ان لا يطلق عليه الا بالمجاز وليس غرضهم انه ذلك مجاز بحسب
وضع اللغة بهذا الاعتبار فظهر ان المعترض اصاب فى تصويب ما ذكره من الاحالة بجوانب المعانى
يظهر عليه الحال قوله مفهوم الانسان اى حمل مواطاة على موجود عينى كالنفس صار كانه هو قيل عليه الصواب
حذف لفظة كان فان الانسان المكان محمولا بالمواطاة على الامر العينى والمحمول كما عرفت هو الحكم بالاتحاد
الظاهر كان لا محالة متحدا مع الامر العينى فيكون موجودا فى الخارج واشتماله على العدم لا ينافى
فى وجوده فى الخارج بالعرض كما صرح به الشيخ فى الشفاء نعم ذلك ينافى ان يكون محصلة فى نفسه
موجودة فى الخارج اقول الصواب اثبات لفظ كان فان حمله على الامر العينى حملى كما عرفت واتحاد العارض
مع المعروض اتحاد بالعرض وهو لا يقتضى كون ما هو متحد مع الموجود فى الخارج موجودا فيه بالحقيقة وما صرح به
الشيخ هو بعينه ما ذكرناه وقوله نعم ذلك لا ينافى ان يكون ماهية محصلة فى نفسه موجودة فى الخارج

كلام لا محصل له لانه اذا لم يكن موجودا في الخارج كما اعترف به فاطلاق الوجود عليه يكون مجازا ولا
يخفى على الذائق بين اول كلامه واخره قوله فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة الى ان قال بعض الفضلاء ان
هذا مبني على اختلاف الفريقين في نفي الصورة واثباتها فمن قال بالصورة قال ان الالفاظ يدل اولا على الصورة ثم يدل
عليها بواسطة على الامر الخارجي وان الكتابة يدل على بواسطتين اللفظ والصورة اذ الالفاظ لما كانت موضوعة
الصورة بالوضع كانت دلالة الالفاظ على الامر الخارجي بواسطة واحدة هي الصورة ودلالة الكتابة بواسطتين
ومن نفى الصورة حذف الواسطة في دلالة اللفظ والعدد في دلالة الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء
بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وهذا المعنى لا يتحقق بين اللفظ والصورة اذ اللفظ ليس بحيث يلزم من العلم
به العلم بالصورة التي وضع لها على ما قالوا بل اللازم حصول الصورة وهو ليس يستلزم العلم بها اذ لا يلزم
في العلم الحصولي للنفس وصفاتها الالتفات اليها ولا يلزم من حصول الشيء في النفس الالتفات اليه ويمكن
ان يلزم من العلم بالشيء العلم بذلك العلم وايضا لا يتحقق هذا المعنى بين الصورة والامر الخارجي اذ معنى العلم
بالامر الخارجي حصول صورته ولو ثبت الدلالة بينهما يكون التي يحصل من حصول الصورة وايضا نحن قاطعون
لان الالفاظ لم يوضع جميعها للعلوم والصورة الذهنية بل منها ما وضع للمعلوم والامر الخارجي وقصد الدلالة عليه
دون الامر الخارجي الذهني … المحكوم عليه في مثل قولنا زيد قائم هو الوجود الخارجي دون الصورة الذهنية
وان ذلك المستعمل في معناه الحقيقي دون المجازي فان لفظ الله علم للذات المتخصصة الواجب الوجود القائم
بذاته ولم يوضع للصورة الكلية وان انحصرت في الشخص ولا للصورة القائمة بالذهن التي هي علم به بالوجه
دون الكنه كما جوزه بعض والحاصل ان القول بدلالة الالفاظ على الصورة ضعيف كما يدل عليه كلام المحقق في
شرح الاشارات وكون الالفاظ موضوعة بازاء الصورة كما صرح به العلامة الرازي في شرح الرسالة مع ظهور
بطلانه مستبعد الا بليغا ان يصدر عن امثال هؤلاء الاعلام قلنا ليس المراد بدلالة اللفظ بسبب الوضع
سواء كانت الصورة يعلم اولا وسواء كان الوضع نفس الصورة كما في الالفاظ الموضوعة للادراكات اولا
كما في الالفاظ الموضوعة للمهيات والمراد بالصورة في قولهم وضعت الالفاظ بازاء
الصورة ما حصل في الذهن مطلقا اعم من ان يكون الحصول بالذات
كما في حصول الصور او بواسطة كما في حصول ذي الصورة
بواسطة صورته وح يكون ما ذكروه مبنيا على وضع الالفاظ للمدركات والادراكات
والمراد بدلالة ما في الذهني على الامر الخارجي غير الامر الخارجي و
الكشف عنه عند حصول صورته في الذهن لا المعنى الحقيقي للدلالة او نقول
انهم لما رأوا ترتب العلم عند حصول صورة شيء ثبت الحكم لا في الخارج
على ذلك الارتسام جعلوا الخارج في مدلول الصورة

وتسامحوا فقالوا الصورة يدل على ما في الخارج واعترض عليه بوجوه منها
ان ما ادعاه من ان اثبات الواسطة في الدلالة المذكورة وانتفاءها مبني على اثبات الصورة الذهنية
ونفيها غير مسلم بل هو مبني على الاختلاف في ان العلوم بالذات فمن اختار ان العلوم بالذات والمنكشف عنها هو العلم
ذهب اليه ان الالفاظ موضوعة بازاء العلوم وهي الصورة الذهنية اذ لا اطلاع لنا بغير العلم فلا يتعذر وضع
الالفاظ بازاء غيره ومن نفى علومية غير المعلوم بالعرض وبيان ترتيب الاحكام الى غيره والدليل على ان المعلوم هو
نفس العلوم الا الامور الخارجية فقد ذكرناه في الحواشي السابقة والشيخان ابو نصر وابو علي من جملة من ذهب
اليه وح يكون بين الالفاظ والامور الخارجية واسطة هي تلك ليس لنا انتقال الى الامور الخارجية
معلوم لنا وينكشف علينا كالامام الرازي والمحقق الطوسي ذكره المتاخرين من ذهب الى ان الالفاظ
قد يكون موضوعة بازاء الامور الخارجية لا الصور الذهنية وح لا يكون بينهما واسطة ومنها ان ما
اورده من ان الصورة الذهنية لا يفهم من الالفاظ غير وارد على الوجه الاول في القائل بوضع الالفاظ با زاد
الصورة الذهنية لان كل ما يفهم من اللفظ صورة ذهنية وعلى غاية الامر انه لا يفهم منها مع وصف كونه صورة
ذهنية على ان ذلك غير لازم وما قاله صاحب من ان الالتفات لازم للحضوري ليس كذلك اذ الالتفات
اخص من العلم سواء كان حصوليا او حضوريا كما حقق في موضعه ومنها ان ما اورده على الوجه
الاول بعينه انا قاطعون بوضع الالفاظ بازاء الامر الخارجي غير وارد عليهم فانهم يقولون ان لفظ زيد
مثلا قد وضع بازاء صورة متصفة بصفة يكون لها وقد يحكم عليها بما يثبت لها في الاتصاف بالصفة منهاج
المذكورة وهو … الخارج بنسبة الحكم الى الوجود الخارجي وان لم يكن لنا شعور به كما فصلنا
في الحواشي السابقة فيجب الامر الخارجي … ويحكم عليه ولكن كذلك … السؤال واما التعقبات
المذكورة في الحواشي فلا يخفى على الطلاب ولا يحتاج الى الاطناب اقول ليس في الكلمات التي …
الغرض ما يحسم مادة الشبهة التي ذكرها القائل من ان حكمهم باثبات امور … في الدلالة
لا يكلف الصحيح اما على ما ذهب اليه … بان المعلوم بالذات هو الصورة كالشيخين فلانه وان
تحقق الدلالة بين اللفظ والصورة لكن لا يتحقق بين الصورة والامر الخارجي وهو ظاهر واما
على نقل من ان البعض ذهب الى ان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي فلانه لا يتحقق الدلالة
بين اللفظ والصورة ولا بين الصورة والعين الخارجية وهذه الشبهة طام التوجه على كلام
الاستاد قدس سره حيث صرح باثبات الترتيب بين تلك الامور في الدلالة وقد تفطنت
له قبل ذلك بسنين واثبته في بعض تعليقاتي واما على كلام القدماء فاني الى الان ما اطلع
على نص منهم باثبات الترتيب في الدلالة بين تلك الامور فلا
يرد عليهم ذلك ما لم يوجد تصريحهم به ثم لا يذهب عليك ان الشبهة متجهة على الاستاد وموافقيه سواء

وموافقه

نفس الدلالة بالعلم كنقد القابل او بالالتفات كما ذكره الشيخ ولا يذهب عليك ايضا ان ما ذكره من قبل
من حيثية اخرى للتنبيه لم يثبتوا الواسطة بين نقوش الكتابة والالفاظ فهؤلاء الاعلام لان مدلول الكتابة
هو الصورة الذهنية للالفاظ في دلالة تلك الصورة على الالفاظ الخارجية فربما الامور المترتبة على
ما قالوا ولا يذهب عليك ايضا ان الالتفات فعل من افعال النفس عندهم فلا يكون افتقار العلم
الا باعتبار التحقق ولا الظاهر انهم لم يعرضوا صريحا للالفاظ في وضع بعضها بازاء الصورة وبعضها
بازاء الاعيان كما لا يخفى على من كلام القائل والمعترض كيف والقائلون بوضعها بازاء الصور لعله لو
يشتمل جميع الالفاظ والمعاني كما لا يخفى على من له ادنى تدرب بكلامهم قوله لا يقولون بانعدام
الاجسام التي ذكرت في الحواشي ان هذا ابناء على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائه في الجواهر
كما هو مذهب المتكلمين وكذا على مذهب المص حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تبقى
بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري للاجسام فيكفي في المعاد الجسماني كون
الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الصوري الى صورة هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة
فان قيل يكون حينئذ تناسخا قيل المنع عندنا هو انتقال النفس الى بدن مغاير بحسب المادة لا الى بدن
يتالف من مادة هذا البدن وصورة هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سميت ذلك
تناسخا فلا بدع في البرهان فان النزاع انما هو في المعنى دون اللفظ واعترض عليه بانه لا يلزم من كون
اجزاء زيد مثلا منحصرة في جواهر الفردة ان يكون تلك الجواهر كيف كان زيدا حتى لو تركنا منها كرة
مصمتة كانت هذه الكرة زيدا فان من الجائز ان يكون هذه الاجزاء بشرط ترتيب مخصوص كانت
ولم يكن هذا الترتيب جزء منه والمص لم يذهب الى ان جسما مخصوصا كبدن الانسان اذا قسم اقساما
وافترقت اجزاؤه كان نفسه باقيا حال التفرق بل معقول ذلك من له ادنى فهم فضلا عن مثل المص
والظاهر انهم ارادوا بعدم انعدام الاجسام ان شيئا من اجزائها لا ينعدم بل يفرق تلك
الاجزاء وان لم يبق الاجسام حال تفرق اجزائها لكن اذا جمع الله تعالى تلك الاجزاء على الوجه الذي
كانت عليه قبل التفرق كانت هي عين الاجسام التي كانت قبل التفرق وهذا هو الاعادة ولم يريدوا
ان الاجسام بعينها باقية حال تفرق اجزائها كما حسبه ثم الدلايل الدالة على بطلان التناسخ شامل للصورة المذكورة
فان تمت لا يستغنى بهذه الصورة عن دليل اخر والا يحتاج في بطلانه الى دليل اخر اقول ما ذكره من نفي الملازمة منع
مقدمة لم يدعها احد فان حاصل ما ذكره توجيه كلام من نفى انعدام الاجسام بان مرادهم عدم
انعدام بساطها التي هي الجواهر الفردة عند المتكلمين والصورة الاتصالية الباقية مع الانفصال
عند المص وموافقيه وليس في ذلك التزام ان تلك الاجزاء على اي وجه وكيف كان زيدا كما حسبه بل تلك الاجزاء
اذا تركبت على الوجه المخصوص وتعلقت بها النفس المخصوص يكون زيدا ولا يلزم منه ذلك حتى يكون التي هذا الكلام

على الترتيب الاول او شخص هو قسم على اذكر الكلام على مذهب المص فانه على هذا التقدير يكون زيد مثلا عبارة عن تلك
الصورة الاتصالية المجتمعة على ذلك الترتيب المتعلق بها تلك النفس المخصوصة فاذا اعدمت ثم اجمعت على ذلك النحو
من الترتيب وتعلق بها تلك النفس ثانيا كان بعينه زيدا وان لم يكن شخص الترتيب بجواز ان يكون لتلك الاجزاء الشخصية
مع انه شخص من الترتيب على هذا النحو بعينه بدن زيد واذا تعلق نفس زيد كان المجموع بعينه زيدا من غير لزوم
اعادة المعدوم كما ان قطع الخشب التي هي جز السرير اذا فرقت ثم ركبت ثانيا على الترتيب الاول كان
بعينه هو السرير الاول وان تشخص الترتيب السابق فلا يلزم من حشر الاجسام على شيء من المذهبين
اعادة المعدوم ولا انتقال النفس الى بدن اخر كما لا يخفى ثم على تقدير ان يثبت الاجسام الجزء الصوري
فان اذا زالت تلك الصورة لا يبقى ذلك الجسم بعينه وهو ظاهر ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء ثم
اذا اعيد اليه صورة اخرى لا يكون عين الصورة الزائلة لامتناع اعادة المعدوم فيكون البدن
المعاد على هذا التقدير غير البدن الاول فلابد ان يتحقق ما ذكرناه ليس تناسخا فلا يتم البرهان على امتناع
هذا المعنى فان النزاع في المعنى دون اللفظ ودليلنا على امتناع التناسخ هو الدليل السمعي وهو لا يتناول هذا
المعنى فيندفع كلام الخصم اذ لا يمكنه ابطال ذلك لا بالدليل العقلي ولا بالدليل النقلي هكذا حقق
المقام ودع عنك ما قيل ويقال قوله المعدوم لا يعاد قيل اعلم ان الشيخ بعد ما بين في الشفاء ان
المعدوم لا شيء محض ولا يصح الخبر عنه لانه يمتنع الاشارة والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له
بوجه من الوجوه محال ومنع على من جعل الحال اعم من الوجود من تقسيمها هذه الاشياء يصحح كون بطلان
قول من يقول ان المعدوم معاد لانه اول شيء مخبر عنه بالوجود وذلك لان المعدوم اذا اعيد يجب ان
يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله اعيد ليس هو لانه ليس الذي كان عدم
وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على الوجه الذي اومانا اليه فيما سلف
اتفقا على ان المعدوم اذا اعيد احتيج الى ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته
فاذا اعيد وقته كان وقته غير معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان وتبعه المص في ذلك
فاشار بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود الى ما فرع الشيخ بطلان اعادة
المعدوم عليه وبقوله لو اعيد الى دليل متفرع على ذكره ولذلك قال لو اعيد لزم تخلل العدم ولم
يقل ولامتناع تخلل المعدوم واذا جعل قول المص لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة
العود اشارة الى ما يتفرع عليه دليل امتناع اعادة المعدوم لا ان جعل نفسه دليلا على ذلك
لم يرد عليه ما اورده الشارح من النقض والمناقشة ولا ما قيل لو تم هذا لزم ان يوجد المعدوم اصلا فيلزم
انتفاء الحوادث بان يقال لو صح اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بصحة الايجاد اليه اخر ما ذكره هذا ويخرج الدليل انه لا يصح
الاشارة الى المعدوم كما ذهب اليه جمع فان ماهيته محفوظة حال العدم فلا يلزم تخلل العدم الابين وجوديه اقول

ما اشار اليه بقوله والا قيل الخ اوردت عليه في تجريد الحواشي حيث جعل في حاشية القديمة
ذكر دليلا فاجاب عنه بانه في حال العدم لا شيء محض فيكون تخلل العدم بين ذاتيه لا بين
وجوديه فاوردت عليه في تجريد الحواشي انه لا يلزم من كون الاشياء حال العدم انا لا يكون بين
وجوديه مغايرة فان الوجود الاول سابق على الثانية والوجود الثاني لاحق له فيتخلل
العدم بين وجوديه ان يكون ماهية محفوظة حال العدم بل يقول انه لا يجوز ان يكون عدمه بمعنى
انتفاء متخللا بين وجوديه لا بد لنفي ذلك من دليل فاعترض عليه بانه لم يوضح المعلل تخلل العدم بين
الوجود الواحد حتى يرد ذكر باثبات تغاير الوجودين اذ ادعى تخلل العدم بين الوجودين ايضا لان
ذات الشيء في الزمان الاول كان ذاته فيه واذا عدم في الزمان الثاني لم يكن ذاته فيه ثم اذا وجد في الزمان
الثالث كان ذاته فيه فيلزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة وبين وجوديه ايضا اقول اعاد ادلته على ما
ذكره اولا في حاشيته حيث جعله دليلا وتصرفه المعترض الى ما ذكره ههنا ومع ذلك يقول ذات الشيء في الزمان
الاول كان ذاته فيه بكينونته سابقة ثم اذا اعدم في الزمان الثاني لم يكن ذاته اصلا ثم اذا وجد في الزمان
الثالث كان ذاته فيه بكينونة لاحقة فلا يلزم الا تخلل العدم بين الذاتين باعتبار الكونين وهو في الحقيقة
تخلل بين الكونين فلا بد لنفي جوازه ذكر من دليل لان ما ذكره لا يكفي في ذكر المنع بانه يحال ثم قال المعترض
وتحرير الدليل الثاني انه لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز اعادته لم يبق فرق بين المعاد
وبين مثله المبتدا لو وقع باسباب وقوع المعاد لا في الماهية ولوازمها للمماثلة ولا في العوارض لانها
باسرها تابعة للاسباب التي فرضنا اشتراكهما فيها والشيخ لم يتعرض لبيان الفرق بين الوجهين لظهوره
ولان في حال العدم بان يكون المعدومات متمايز لزم ان يكون اتحاد احدهما فقط اعادة والوجود
بذلك الايجاد معادا دون الاخر لعدم الاتيان بين المعدومات لما مر من انها غير صالحة
للاشارة والاولى لن يجري هكذا لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز اعادته لم يبق فرق بين المعاد
ومثله المبتدا لو وقع بدلا عنه باي سبب وقع اي لا يكونان متشخصين اذ لا غير بينهما في الماهية ولوازمها بواسطة المماثلة
ولا باختلاف العوارض اذ باختلافها لا يتعدد الشخص والا لكان زيد مثلا متعددا باختلاف عوارضه بل يكون موجودا
واحدا بذاته ما دام باقيا سواء تبدل عوارضه ام تبدل والا بان يكون المعدومان متميزين ويكون ايجاد احدهما افصاف
اعادة دون الاخر لعدم الاتيان بين المعدومات واذا لم يكن بين المبتدا والمعاد فرق ولم يكونا متشخصين لزم
كل منهما بصفة الاخر فيصدق على المبتدا الواقع هناك انه معاد ويجتمع المتقابلان ويصدق عليه ايضا انه واقع
في الزمان السابق وذلك يستلزم للاعادة الزمان وهو غير معقول ويمتنع لان يكون للزمان زمان اخر وليس
ولا يرد على هذا ما اورده الشارح على تحريره كما لا يخفى اقول المانع ان يمنع عدم الامتياز بينهما بالتشخص اذ لا يلزم
من عدم التمايز بالماهية ولوازمها والعوارض ان لا يكون بينهما امتياز بالتشخص لان اختلاف التشخصات في الافراد

كزيد وعمرو مثلا لا يكون بالماهية ولوازمها الاشتراكهما فيها ولا بالعوارض لما ذكر من اختلافها لا يوجب
تعدد الشخص مع انهما تغايرا قطعا اختلافهما بالتشخص فاذا ذكر لا يدل على انتفاء الامتياز بالتشخص كيف وهو جار في
جميع الافراد المتماثلة فيجوز ان يورد هذا الايراد في صورة النقض الاجمالي بان يقال لو صح ما ذكر لزم عدم
التمايز بين الافراد المتماثلة مطلقا وهو باطل قطعا ثم يمكن ان يقال امتيازهما بطريان العدم المتأخر
عن الوجود على احدهما دون الاخر لا بد لنفي ذلك من دليل اقول اوردت في تجريد الحواشي على قوله
لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو اعيد لزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة ان تفريع هذه الشرطية
على عدم صحة الاشارة الى المعدوم لا وجه له اذ لا يدخل العدم صحة الاشارة الى المعدوم في هذه
اللازمة ثم هذه اللازمة غير بين فلا بد له من بيان فان قلت انما قدم عدم صحة الاشارة اليه يكون
الامتياز احدهما في حال العدم والشيء منتف بانه لو كان سابقا موجودا في الخارج والاخر في
حال الثبوت في العدم لم يكن متصفا بانه كان سابقا موجودا في الخارج قلت على تقدير عدم صحة الاشارة
اليه يجوز ايضا ان يكون الامتياز بينهما بذلك فانه يشير الى هذا الوجود ولم يكن مشارا اليه قبل ذكر اذا لم
يكن موجودا منه ذكر اصلا او الى الوجود الاخر بانه كان قبل ذكر مشارا اليه حيث كان موجودا ولا يستلزم
ذكر الاشارة الى المعدوم واعترض عليه بان لا عدم مدخلية صحة الاشارة الى المعدوم في هذه الملازمة
اذ لو صحت الاشارة الى المعدومات لامتاز بعضها عن بعض ولكان ذات المعاد حال العدم
متميزا عن المبتدا ويكون ايجاد ذات المعاد اعادة بواسطة كونها مسبوقا بالوجود دون ايجاد هذا المعدوم ذات 2
سبق وجوده ثم على تقدير صحة الاشارة الى المعدومات وحصول الامتياز بينهما يكون المبتدا و
المعاد كلاهما محفوظين حال العدم متميزا احدهما عن الاخر لا ان يكون احدهما محفوظا دون الاخر كما اول
حسبه اقول هذا هو السؤال الذي اجيب عنه وتحرير الجواب ذكرته ان الامتياز بين المبتدا والمعاد
لا يتوقف على صحة الاشارة الى المعدوم بل يعتبر احدهما عن الاخر بكونه مشارا اليه سابقا بالوجود والاخر
لم يكن مشارا اليه سابقا اصلا لعدم اتصافه سابقا بالوجود ولا بالثبوت فيعلم بطلان
ما حسبه منه ان كلامه مبني على ان احدهما محفوظ دون الاخر قوله ومن ههنا تبين ان التخلل
بحسب الحقيقة الخ قيل فيه بحث اذ كما يتبين منه تخلل العدم بين زماني وجوده
وكذا التخلل بين الذات على تقدير ان لا يكون محفوظا حال العدم والاخر كما في الخلق اول
اقول حاصل الكلام ان الشارح منع لزوم تخلل العدم بين الذات الواحدة
بناء على تقدير تغاير الوجودين فالتخلل من الذات باعتبار احد وجوديها
عليها باعتبار وجود اخر وما ذكره في الجواب لا يثبت المقدمة الممنوعة بل هو اعادة

المدعى بعينه وتفصيل المقام وتحقيقه مذكور في حواشينا قوله وايضا لم لا يجوز التغير بالعوارض الغير
المشخصة قيل لو كان وجود الشخص بعوارضه مخصوصة لازمة له ما قام ذاته لاستقام ان يقال
المعاد والمبتدأ شخص واحد لاشتراكهما في هذه العوارض المشخصة وتمايزهما بعارض غير
مشخص لكنه ليس كذلك اما اولا فلان العوارض اعراض حالة في الشخص والعرض يتشخص
بمحله كما بين لا ان يتشخص محل العرض به واما ثانيا فلان العوارض يجوز تبدلها مثلا قد يتبدل
كمه وكيفه ووصفه وملكه ومتاه واينه واضافته وفعله وانفعاله والحال انه هو فظهر
ان زيدا ليس هو ما هو تلك العوارض لو حصل المعاد تلك العوارض كان ذلك الشخص المبتدأ
بل الظاهر في كل شيء شخص واحد متوقف بعوارض لا يوجد جميعها في شخص واحد وما يعم
ذاته يكون ذلك الشخص سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل اقول هذا لا يحسم مادة الشبهة
اذ للسائل ان يقول بعد تسليم ما ذكره لم لا يجوز التغير بالعوارض مع بقاء التشخص بحاله كان زيد واحدا
بالتشخص مع تغايره بالشخص بحسب القيام عن نفسه بحسب العقود وبحسب الطفولة عنه بحسب الشيخوخة فالجواب
الذي ذكره بالحقيقة مواخذة على لفظ الاعراض المشخصة الواقع في سند المنع حتى لو بدل
السائل ذكره بلفظ المشخص والتشخص لا يتوجه ما ذكره قوله وايضا لو تم هذا الدليل لدل على
امتناع تخلل العدم بين الشخص الواحد بان التخلل انما يتصور بين الشيئين كما قيل اذا تبين بطلان
تخلل الزمان بين الشخص الواحد ايضا غير جائز ويرد النقض المذكور اما اذا تبين بانه لو جاز تخلل
العدم بين شخص واحد لم يلزم ان يكون النوع في كل شاة شخصا آخر حتى يكون جميعها شخصا واحدا
تخلل العدم بينه وبينها ومن البين انه ليس كذلك لم يجز هذا الدليل في تخلل الزمان بين الشخص الواحد
ولم يرد النقض المذكور اقول معنى جواز اعادة العدم هو جواز ان يكون الشخص الموجود الآن
هو الشخص الذي كان موجودا قبل ذلك ثم عدم بعينه سواء كان فرسا او غيره وسواء وجد قبل ذلك
مرارا او عدم العدم متناهية او غير متناهية بل القائل بجواز الاعادة مصرح بجواز كون ذلك الفرس بعينه الفرس
الذي كان قبل ذلك ثم قبل هذا القبل وهكذا الى ما لا يتناهى نوع من البدعية في بطلانه معاد على
المطلق ثم اني ذكرت في الحواشي ان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء
ونفسه بل التخلل بين الشيء باعتبار وقوعه في زمان على نفسه باعتبار وقوعه في زمان ثاني لان السابق بالسبق الزماني
واللاحق بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمان العيني ولا لان نفس الذات من حيث
هي ذاتها واعترض عليه بان للناقض ان يعتبر في اصل الدليل مثل التغاير الذي اعتبر المستدل في هذا النقض
ويقرر تخلل العدم بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثالث
ويمنع ذلك جاريا في صورة النقض اقول حاصل ما ذكره الفرق بين الصورتين بان الذات مستمرة في صورة النقض

فتوسط

جواز اعادة المعدوم

فتوسط الزمان لا يمكن بين الذات لاستمرارها بخلاف الصورة الاولى لفقدان الذات في زمان العدم و
كذلك اعتبر الشيخ في الدليل ان المعدوم لا يبقى له ذات ثم هذا المنع على تقدير توجهه جار على اصل الدليل لا على ما ذكره
في توجيه دفع النقض بل لا يتوجه في دفع الايراد على النقض لان الناقض يدعي والمجيب مانع وايراد المنع في
مقابلة غير موجه فاعرفه قوله وايضا انه استدلال بالمقدمتين المحققتين التي قلت عليهما ان الاول قوله لم يصح قوله كان
المبتدأ في زمان سابق والعاد في زمان لاحق قلنا اذا فرض اعادة المعدوم بعينه كان الوقت من المشخصات
لزم اعادة الوقت بعينه ضرورة ثم لما كان الوقت بعينه موجودا قبل وبعدا صار في القبلية والبعدية الى زمان اخر
بل بعينه فيلزم اعادة حتى الزمان ايضا بعينه بناء على ان الزمان من المشخصات فان الفرق بين الزمان المبتدأ والعاد بالقبلية
والبعدية اللتين هما دقيقتين في الوقت السابق واللاحق والمنافاة بين كون الوقت من المشخصات وكون المبتدأ في
زمان سابق والعاد في زمان لاحق شخصا واحدا الايضا المعتبر بنفسه لان الاعادة تستلزم القبلية والبعدية التي
بها دقيقتين في الوقت السابق واللاحق كما مر آنفا فاذا كان كون الوقت من المشخصات منافيا له فقد ضعف ان الاول
حتى يكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ما ذكره اعني الاعادة وهو المطلوب اعترض عليه بانه اذا اراد بقوله الاعادة تستلزم
القبلية والبعدية انه يستلزم قبلية المبتدأ وبعدية العاد فيقوم اذ التقدير انه اعيد الزمان الاول ووجد العاد فيه
وعلى هذا التقدير يكون المبتدأ والعاد كلاهما واقعين في زمان واحد فلم يكن العاد بعده بالزمان وان اراد غير ذلك
فغير مفيد اذ لا يصح قول المستدل كان المبتدأ في زمان سابق والعاد في زمان لاحق اقول هذا اجلى البديهيات
لان الاعادة يستلزم قبلية المبتدأ وبعدية العاد اذ على تقدير انتفاء القبلية والبعدية لا ابتداء ولا اعادة والمكابرة
الملازمة مكابرة غير مسموعة ثم على تقدير اعادة الزمان الاول ووجود العاد فيه ان لم يتحقق القبلية والبعدية بين المبتدأ
والعاد فلا اعادة وان تحقق القبلية والبعدية تم الدليل وهو المطلوب قوله فانا قاطعون بان زيدا هو قلت في الحواشي
لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد ان الزمان وجود الشخص بوحدته الاتصالية مدخلا في التشخص فاذا
انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود يتخلل العدم لم يبق الشخص او لان الحدوث مدخلا في التشخص ولما بعد منه
حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم منه الشناعة ويتوجه المنع المجاب لا يجوز ان لا يقع
المطلع على الوجه المذكور مشخصا بل لو كان لازما لما هو المشخص لتم الدليل ايضا قيل عليه فيه بحث لو فادة
ما اذ تكلمه ولا يبعد ان يكون مراد من جعل الزمان من المشخصات هو ان في بعض العقود قد يمتاز
شخص آخر بالزمان اقول حاصل ما ذكره احتمال ان يكون مراد من قال
يكون الزمان من المشخصات احد الوجهين فنسبة الارتكاب الى ان كان المراد
ارتكاب احد الوجهين فلا وجه له فان من ابدى احتمالا في كلام غيره لا ينسب العقلاء
الى ارتكاب ذلك المعنى الذي ابدى احتماله وان كان المراد منه
ارتكاب الاحتمال الى الركاكة اذ لا شك في الاحتمال وما وجهه به كلام القائلين بان الزمان

هذا التشخصات ينادي على عدم كونه مرادهم بين الكسا والتلميحية كما يجي والتوالي لم يذكر على امتناع اعادة المعدوم
ايضا ويجي انه جرى هذا البحث انه قلت في الحواشي رايت في المطولة التي سالكها بمباركة الشيخ انه طالب
الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فما جاد عنه بالرجوع الى الدليل الصحيح اورد بعينه
على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ في جوابه كيف يحمله المجموع منه مع تجويزه تبدل الذات ونقله العوض
ثم يعترض على خلاف عادته فتدبر والجواب عنه ان المراد بالمثل او قبل المراد بالمثل ما يشاركه في الماهية النوعية كما
هو المصطلح وثانيا من فرض وقوعه بدلا عنه اشتراكهما في جميع الاوصاف كما بيناه آنفا اقول فيه ذكره في بيانه
لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز اعادته لم يبق فرق بين المعاد ومثله المبتداء الواقع بدلا عنه باي سبب وقع
الا ان يكون بان تشخص اذ الامتياز بينهما بالماهية ولوازمها بواسطة المماثلة ولا باختلاف العوارض اذ باختلافها لا
يتعدد الشخص والآحاد فان زيدا مثلا لا يتعدد باختلاف عوارضه بل كل موجود واحد بذاته ما دام باقيا وان
تبدلت عوارضه او لم يتبدل ولا بان يكون المعدوم ماهيات متميزة ويكون ايجاد احدهما اعادة دون الاخر لعدم الامتياز
بين المعدوم ماهية هذا ما ذكرناها هنا وقد بيناه آنفا اختلاله فانه لو تم ذلك لزم عدم الامتياز بين الافراد المماثلة
مطلقا لجريان ما ذكره فيها وايضا لا يجوز ان يكون اختلافها بسبب اختلاف الاسباب فانه لم يشترط وقوع المبتداء
بتلك الاسباب بعينها بل تم الحكم حيث قال باي سبب وقع ذكرت في الحواشي ان الشيخ قال في التعليقات في بيان
الطلب اذا وجد الشيء وقتا ما ثم عدم واستمر عدمه في وقت اخر وعلم ذكر او شعر به علم ان الموجود واحد واما
اذا عدم فلم يكن الوجود السابق اذ ليكن المعاد الذي حدث ب وليكن الحدوث الجديد ج وليكن د يجيء — في الحدوث
والموضوع والزمان وغير ذلك ولا اعادة فلا يتميز د عن ج في النسبة التي بتطرقها يمكن ان يختلف فيها اذ لا يمكن
لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى بان يجعل للاخر بان قيل ان ا سواد في ب دون ج فلو نسبته
واقف للصحيح بيان نفسه بل بعوارض اذ اختار مذهب من يقول ان الشيء يعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث — ذاته
نفسه ذاتا لم يتعدد حيث هو ذات في العود الى الوجود امكن ان يقال بالاعادة الا ان يبطل من وجه اخر و
اذا لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذات ثابتة لم يمكن الى الحادثين شيء ما ان يكون فوكان له الوجود
ا ب ثم ذهب الى حدث الاخر اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا ا
واذا كان المحالات اثنان يوجبان كون الموضوع الجامع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان
استمر موجودا واحدا وفاتا ثانية واحدة كانت باعتبار الموضوع الواحد
القابل وجودا وذاتا شيئا واحدا ويجب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا
نقص استمراره في نفسه ذاتا واحدة فله الاثنينية المفرقة لا غير هذا
كلامه وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على
المعدوم كما قرره المتاخرون وكيف يتصور من على قدر هذا الاستدلال بل محصله ان المعدوم

عبارة عن فقدان الذات فلا يكون موضوع الوجوبين والعدم شيئا واحدا العدم انحفاظ
وبقاء الذات حال العدم فامتياز المعاد من المستانف المفروض فاختصاصه بصفة الاعادة
ان كان لكونه ثابتا حال العدم من حيث الذات فهو يبطل لان المعدوم لا ثبوت له وان كان لكونه
مفروضا الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه
يوجب المباينة الصرفة والظاهر ان ذلك مقصود المص وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة
فان ظاهر قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الايرادات
المشتبة على ما قررن نعم ينبغي ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر عند الذهن
فيحفظ وحدته بسبب ذلك الوجود ويندفع بان الوجود الذهني بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات
الذهنية وايجاد ما مع الوجود الخارجي يعني انها بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقا بالفعل واعترض
عليه من وجوه منها ان ما التزمه من بقاء ذات موضع العدم حال الانعدام لو كان لا زما لما كان
شيء من الاشياء موضوعا للعدم وقابلا له لعدم انحفاظ الذات حال الانعدام بل العدم نظم الموضوع
عندهم بانه وهو ظ وليس في كلام الشيخ ما يدل على ان موضوع الوجود بين العدم ليس شيئا واحدا
فتبين كلامه بذلك غير سديد ومنها ان الوجود الخارجي والوجود الذهني ليسا شخصا واحدا بل هما شخصان
بالضرورة فلم يكن بقاء الشخص الذهني بقاء لذات الشخص الخارجي ولا يبقى امكانه ومنها ما ارتكب
في الجواب من ان الوجود الذهني منكشف بشخصين ذهني وخارجي وقد سبق منه ذكره ونحن كشفنا الغطاء
عن ذلك وبينا فساده في مباحث الوجود الذهني فلا نعيده اقول نسبة التزام بقاء ذات موضوع — حوشه
العدم اليه وهم لا منشأ له فان ما ذكره مبني على ان الذات لا يبقى ذاتا حال العدم كما صرح به مرارا
ولا خفاء في انه ليس شيء من الاشياء قابلا للانعدام حقيقة ثم كلام بل ربما يطلق على القابل بمعنى المطرد عليه لا بمعنى انه
موضوع للعدم والعدم قائم به حقيقة ثم كلام الشيخ صريح في ان شيئا واحدا لا يجوز ان يكون موضوعا للوجودين
المتخللين بينهما العدم لانتفاء انحفاظ الذات حال العدم كما لا يخفى على من له ادنى دربة ولا ريبة في ان الوجود
الخارجي والوجود الذهني لا بد ان يكون بينهما اتحاد لان دليل الوجود الذهني يدل على وجود الاشياء انفسها
في الذهن وايضا اذا ابصرنا زيدا او تعقلناه فان معلومنا الموجود في الخارج هو زيد لا شخص اخر وذلك
امر بديهي بالضرورة نعم ليس هو الشخص الخارجي بالفعل بل هو هو مع التجريد عن العوارض الذهنية ولو
لم يكن هو هو اصلا لم يكن زيد مدركا لنا ولم يصر الحكم عليه وذلك سفسطة فلا يترتب دفع
الاشكال بما ذكرنا ولا يستريب في ان الاشياء لها وجود في الذهن اعراضا قائمة به كما اطلق عليه المحققون
وتشخص العرض بتشخص محله فلا محالة يكتنف بالشخص الذهني ومن البين ان المدرك الحاضر في الذهن هو ذلك
الشخص المحسوس مع ما يكتنفه من اللواحق الخارجية كالشكل واللون والمقدار العين فتلك اللواحق

الخارجية محفوظة في الوجود الذهني لكنها ليست شخصية له بحسب ذلك الوجود لاشتراكها بين صورها الادراكية الحاصلة
في اذهان ذات الحواس فان الصورة الحسية او الخيالية القائمة بذهن زيد مثلا ليس هو بالشخص الصورة الحسية القائمة
بذهن عمرو بديهة مع اشتراكها في المشخصات الخارجية فذلك الامر المحسوس الخيالي وذلك ظاهر ثم فتقلناه
على سبق وانه لنا الملابس التي ليس باوجه الحق وهكذا فلا حاجة الى اكثر من ذلك فنقول مثلا هذا القائل
لو جوزنا الى قلت في الحواشي وقف الشارح عند لفظ هذا ولم يأت مادة الشبهة اذ لا خفاء في ان
مقصود هذا القائل انه لو جاز ان يكون الشيء بعد ما كان علة العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما قيل في التقرير
الاول لجاز لن يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا وايضا لو جاز كون الشيء
ممكن الاتصاف بالوجود الاول ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني لجاز لن يكون الحادث
ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف في زمان وجوده فان العلة المذكورة في الوجهين
جارية فيه الا انه مناقض في قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات
الواحدة اياه وقوله ولو جوزنا الى معناه لو جوز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا
وجوده الثاني بناء على اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك في الحادث بان يكون ممتنعا وجوده في زمان
عدمه واجبا في زمان وجوده لاختلاف الوجودين والحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع
او في المحمول يحكم باختلافهما في الامكان والامتناع يجري في الحادث الا ان ظاهر عبارة الشبهة [illegible]
على الوجه الاخير والذي خطر ماه الشبهة ان يقال لا يمكن كون الحادث مقتضيا لوجوده في زمان وعدمه
في زمان اخر بان يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع وهو الحادث بشرط اقترانه بالزمان فيحتاج في
ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا بذاته الوجود في وقت معين لم
ينفك عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دائما هف واعترض عليه بان بطلان لازم الشق الاخير
ثم لجواز لن يكون الحادث موجودا في ذلك الوقت دائما اقول لينظر الناظر في هذا الايراد ويتعجب
قوله ثم صار قابليتها للوجود اقرب الى قلت في الحواشي من البين ان الشيء اذا حصل بالفعل بعض
المادة من جميع مراتب الاستعداد وما ليس في المادة الاستعداد اصلا لا يمكن حدوثه اصلا فكيف يصير
قابلية للوجود اقرب وكيف علم بالضرورة انه لا ينقص ولا يزيد على بالذات من قبيل الوجود
في جميع الاوقات على ان يكون ما هي على بالذات هي قابلية الوجود في جميع الاوقات بسيطا كما حققه
الشارحان ثم كيف علم بالضرورة ان لا اثر لاجتماع هذين الوصفين في الامتناع واعترض عليه بانه
ايراد بقوله اذا حصل بالفعل بعض المادة من جميع مراتب الاستعداد ذلك الحصول مسلم لكن لا ينافي ذلك الصحيح
ان يبقى فيها الاستعداد حصول ذلك الشيء مرة اخرى ومرة اخرى فيها فلا نتعقب هذا الاستعداد ذلك ادعاه
الشارح ولئن اراد انه لم يبق من جميع مراتب الاستعداد حصول ذلك الشيء فيها اي حصول كان فهو ممنوع

على ثبوت امتناع المادة المعدوم والكلام فيه اقول هذا الكلام غير موجه لانه ما ذكره
منع لمقدمات الدليل الذي ذكره الشارح كما لا يخفى وايراد المنع في مقابلة المنع خارج عن قانون المناظرة كيف و
يكون حاصل ما ذكره الشارح مجرد منع وقد صرح بانه دليل اقناعي بل الظاهر انما ذكره غلط على انه يتجه عليه انه لا ينافي ان
يبقى فيه الاستعداد ذلك الحصول والا ان لا يعتبر هذا الاستعداد فكيف يستقيم ذكره دليلا على صحة المعاد اذ ذاك ذوان
نوكر الامكان لا ينافي كون الشيء ماويا فيكون جميع الممكنات ماويات ويلزم على هذا المعترض لا يقبض عنان فهمه عن تركه
الى مذهب وكذلك لا نعمر فقاعدة ادب البحث فيقول ما يشاء ويكتب ما يريد كما لا يخفى على كل بليد وحديد
قوله دفع بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما قلت في الحواشي لا يخفى ان لا اثر لاجتماعهما اولا هو ادق المسئلة وكيف
يسمع دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام وانت خبير بانه يمكن اجراء نظير ما
ذكره في استلزام ادلة الاولية الامكان امكان الازلية بان يقال اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع
اتصافه بالوجود المقيد بالدوام لكان الامتناع ناشئا من هذا القيد لكنه ليس منشأ للامتناع والا لم يتصف
ممكن بالدوام وقيل في هذا المقام دعوى الضرورة غير مسموعة كيف ولو لم يمتنع الوجود بعد اجتماعهما لزم
المحالات المذكورة اقول ما زاد على منع دعوى الضرورة من السند المذكور ليس كما ينبغي فان حاصل ما ذكره الشارح
في تتميم الدليل معارضة للدليل الذي اقامه على امتناع العود فيصح منع مقدماته لكن لا يستقيم لمن
نذكر في سند منعها ذلك الدليل فان المعارضة تدل على خلل في دليل الخصم فالمناسب منع مقدماتها الى ذلك
الدليل غير مفيد فتأمل قوله من حيث انها حالة بين الماهية والوجود قيل اراد انا اذا لاحظنا مفهوم
ممكن الوجود مثلا كان الامكان معتبرا في ضمنه من حيث انها حالة بين شيء والوجود وح لا يقدر
على ان يحكم عليه وكذلك اذا لاحظنا مفهوم اللازم بشيء والملزوم له كان اللزوم معتبرا في ضمن احدهما
من حيث انه حالة بينهما وح لا يقدر على ان يحكم عليه واذا لاحظنا لزوم شيء بشيء كان اللزوم معتبرا بذاته
ويصح الحكم ناعرف ذلك ولا يلتفت الى ما يتبادر من قوله كما اذا اعتبر الامكان من حيث انه مفهوم من المفهومات
اقول ليس في هذه العبارة ما يتبادر منه معنى فاسد ولا حاجة الى توجيه بما ذكره هذا المحشي فان الامكان اذا جعل
جهة للقضية فهو حينئذ تقعة الرابطة وغير ملحوظ قصدا واذا اعتبر من حيث انه مفهوم من المفهومات اي اعتبر من
حيث انه يحكم عليه بانه مفهوم من المفهومات كان ملحوظا بذاته وهذا هو ظاهر عبارة الشارح ولا فساد فيه اصلا
ثم ذكرت في تجريد الفوائد قد صرح هذا المحشي مرادا بان مفهوم صيغ المشتقات امر مجمل وما ذكره
النحاة من ان معنى اسم الفاعل ما قام به المشتق لا نعرف علته وليست النسبة فيها ملحوظة بالفعل بل يمكن تحليله
الى المشتق منه والنسبة فلا يكون الامكان ملحوظا بالفعل في مفهوم الممكن ولا اللزوم في مفهوم اللازم
بناء على ما قرره واعترض عليه بانه لا يلزم من كون معنى الممكن مثلا ما قام به الامكان والتزام
انه امر مجمل لن لا يكون الامكان ملحوظا فيه بالفعل ولئن لا يكون مدلولا تضمنيا له فات

الاذن اخص من الثاني ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم كيف ولو كان معنى الممكن ما قام به الامكان
كان الامكان ملتفتا اليه صالحا لان يعبر عنه بلفظ دال على معنى في نفسه فيكون معقولا بذاته وهو باطل و
كذلك الوجوب سلمنا ان الامكان ليس ملحوظا فيه بالفعل لكن لم لا يكون في اعتبار الامكان فيه كونه من اجزاء
التحليلية كما قرر عليه دليل هذا القايل   هذا الكلام نظير اما اولا فان حاصل ما ذكره منع كون الامكان
ملحوظا بالفعل في مفهوم الممكن على ما تقرر كون معنى الممكن امرا مجملا يمكن تحليله الى الذات والحدوث و
النسبة كما اختاره هذا القايل وحاصل جوابه انه لا منافاة بين ما اختاره وبين ان يكون الامكان ملحوظا فيه
بالفعل فيصير الى ما ذكره الى القدح في سند المنع بمنع المنافاة بينه وبين ما ادعاه من كون الامكان ملحوظا
في معنى الممكن دفعا لتبين انه غير نافع على انه ذهب الى ان الجنس كالحيوان ليس ملحوظا في معنى النوع كالانسان بناء
على ان معنى الانسان امر مجمل يصح تحليله اليهما فلم لا يجوز ان يكون الممكن بالنسبة الى الامكان كذلك ثم لا تنزل
عن ذكر المنع الخارج عن قانون التوجيه وسلم كونه غير ملحوظ بالفعل لا يجديه قوله لم لا يجوز كونها من اجزاء التحليلية
لانه ادعى اولا انه اذا لاحظنا مفهوم الممكن كان الامكان معتبرا في ضمنه من حيث انه حالة بين شيئين
ودلالة وضع ذكر لمن يكون الامكان ملاحظا للعقل على وجه لا يمكن للعقل الحكم لان البحث ان الشيء قد
يكون ملحوظا بالذات وقد يكون ملحوظا بالتبع فعلى تقدير تسليم كونه غير ملحوظ يكون خارجا عن البحث بالعرضة
والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود الى ثلث في بيانه فان الامكان بهذا الاعتبار جهة القضية
وهي عينية الرابطة ونعتها بالمعنى الرابطي ما خوذ تلك الكيفية غير ملحوظة بالذات واعترض عليه بان جهة القضية
مذكورة بلفظ دال على معنى في نفسه كالامكان ههنا ملتفتا اليه فكيف لا يكون ملحوظا بالذات و
لا يلزم من كونها حالة غير الكيفية الرابطة ان يكون غير ملحوظ بالذات فان لفظ كيفية الرابطة دال
عليها وملحوظا بالذات قطعا وكذا لفظ الرابطة دال عليها وهو ملحوظ بالذات   الا ان يقال المعنى
بالمعنى لا اللفظ ولا يستلزم اذا تعقلنا حيث بالامكان كان الامكان ههنا ملحوظا تبعا فانه كيفية اتحاد
الموضوع بالمحمول فهو بالنسبة معتبر على الوجه الذي هو آلة الملاحظة الطرفين لكن الاتحاد ملحوظا
كذلك مع لا يقدح فيه كون لفظ الرابطة وكيفية الرابطة دالا على معنى ملحوظ بالذات كما لا يقدح كون
لفظ الاتحاد دالا على معنى ملحوظ بالذات في كون ذكر المعنى ملحوظا في القضية تبعا ولا ريبة لمن له
طبع سليم ان الجهات في القضايا بمنزلة الرابطة مع ذكر تلك الكيفيات ملحوظة تبعا فان الحكم
في الموجهات بايجاب الموضوع هو اتحاد مستفاد بتلك الكيفيات   اذ لو لم يكن لازما في نفس
الامر جاز انفكاكه عنه قلت في الحد حتى البين لان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء فاذا لم يكن الملزوم
لازما للازم كان غير ممتنع الانفكاك عنه فكان ممكن الانفكاك وامكان انفكاك الملزوم يستلزم انفكاك

اللازم اذ على تقدير انفكاك الملزوم لا يكون اللازم لازما وسيع وضعف ح ذلك قصدي بعض الناظرين
للمنع   لو لم يكن لازما جاز انفكاكه فان الانفكاك انما ياتي ذلك لو كان الملزوم موجودا في نفس الامر ولم يكن
لازما له اما اذا لم يكن لازما حال عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك عنه واعترض عليه بانه على تقدير انفكاك
الملزوم لا يكون اللازم لازما غير مسلم وانما يكون كذلك لو كان معنى اللازم ما قام به الملزوم كما ذهب اليه الاصول
والعربية فانهم لما تتبعوا المشتقات ووجدوا مبادئ الاشتقاق قايما بكثير منها كالمتحرك والاسود والمضيء ونحوها
حسبوا ذلك لازما في جميع المشتقات وليس كذلك لقيام البرهان على امتناع قيام مبادئ الاشتقاق ببعض
المشتقات على ما سبق فلم لا يجوز ان يكون اللازم من قبيل هذا البعض ولا كان الملزوم قايما به اصلا بل لا
يلزم من انفكاك الملزوم ان لا يكون اللازم لازما لان صدق اللازم لا يوجب قيام الملزوم واذا عرفت
ذلك ظهر لك ان منع الناظر لا يندفع بما رفعه اصلا   ما ذكره الشارح وما ذكره في توجيهه لا يتوقف
على قيام هذا الاشتقاق بما صدق عليه المشتق حتى يقدح فيه بان ذلك غير لازم لو لم يكن الملزوم ولا شيء من
مبادئ الاشتقاق قيام اصلا لم يقدح فيه فان كون اللازم لازما او اتحاد الشيء مع اللازم ما يثبت في نفسه لو لم
يكن لازما كان ممكن الانفكاك وعلى تقدير جواز انفكاكه يكون ما فرض لازما جانب الانفكاك لانه على هذا
التقدير ليس لازما والمراد بالملزوم هو اللازمية او كونه لازما في نفسه ما يثبت بعد المحافظة على المعنى لا يخفى ان
ما ذكره لا يصلح توجيها لما ذكره اولا لما نقلناه بل لا ارتباط لذلك به اصلا كيف وقد صرح فيه بانه اذا لم يكن لازما
حال عدمه لا يلزم جواز الانفكاك عنه وهو البين انه على تقدير ان لا يكون الشيء لازما للشيء يجوز انفكاكه عنه سواء
كان حال عدمه او حال وجوده   فيلزم تحقق اللزومات الغير المتناهية قلنا في الجواب ان تلك اللزومات موجودة
في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة فيها بصورة متغايرة والوجود الذي هو يقتضي صدق
الموجبة اعم من الثاني والاول فان الموجبة ان كانت الخارجية يقتضي صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من
ان يكون بصورة مخصوصة كوجود الجسم او لا كوجود جزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء
قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والاخر باردا فيصدق الايجاب
الخارجي عليه وايضا من البين ان اجزاء المقدار ليست معدومة صرفة بل لها نحو من الوجود الا انه ليس
ليس وجودا مستقلا في وجود الكل بل هي موجودة بوجوده وان كانت ذهنية اقتضى صدقها
وجود الموضوع في الذهن بانحو الاتحاد كما ان خصوص النسبة الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا
من الوجود لصدق الحكم بالتخيير فانه يقتضي نحو الوجود الخاص به والحكم على العرض بنحو اتحاده
يقتضي النحو الخاص كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود
وهذا كما ان المطلق يقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان
والدائمة بالدوام ونقول ايضا لزوم شيء لشيء آخر قد يكون بحسب الوجود

بالنسبة
بالتعارف كلام في الملزوم واللازم لن يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بحسب وجود اللازم
بالفعل وقد يكتفي بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين دون الاخر كلازم الانقطاع للجسم
فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يمكن ان ينتزع عنه الانقطاع فالانقطاع
بحسب كونه صحيح الانتزاع لازم لوجوده وقد يكتفي بحسب صحة الانتزاع من كلا الطرفين
ومن هذا القبيل لزوم اللازم فان مرجعه لن اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح
منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدق هذا النوع من الوجود اعني صحة انتزاعه عن الموجود
كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع ويمكن لن يمنع كون قولنا اللازم
لازم قضية موجبة يستدعي وجود الموضوع وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك اي سلب
الانفكاك بالضرورة واعترض عليه اما اولا فلانه لن اراد بقوله تلك اللازمات موجودة
في نفس الامر بوجود ما انتزع منه انه من اجزائه التحليلية اذ لزوم الملزوم للشيء نسبة
بينهما فكيف يتصور لن يكون جزءا لاحد طرفيها وهل هذا الا كما يقال لزوم الحركة للفلك جزء
منه ادعى وفساد ذلك اجلى من ان يخفى ولن اراد انها صفات لما ينتزع منه والصفات موجودة
في نفس الامر بوجود الموصوف وكلا المقدمتين مم اما الاولى فلان اللزوم صفة اللازم و
لزوم الملزوم صفة الصفة وهكذا وصفة صفة الشيء لا يلزم لن يكون صفة له فان السرعة صفة
صفة الحركة والحركة صفة الجسم وليست السرعة صفة له واما الثانية فلانه لو كان وجود
الموصوف وجود صفاته لزم لن يكون الصفات السلبية والاضافية الاعتبارية للوجود
الخارجي موجودا في الخارج ويصدق الاحكام الخارجية عليها مع ان الرة موجودية الشيء
لوجود شيء اخر غير معقول على ما سبق بيانه واما ثانيا فلانا لا نم ان معنى لزوم الانقطاع للجسم ما حسبه هنا بل
معناه ما يتبادر منه وهو ان الانقطاع لازم للجسم في الخارج ولا حجر في ذلك لان انقطاع الجسم انتهاء
امتداده وانتفاء الشيء قد يكون في الخارج ولذلك يصدق السالبة الخارجية واما ثالثا فلان هذا الا
شكال لا يختص باللزوم حتى يندفع بالنزاع ان قولك اللزوم لازم سالبة بل يجري فيما لا يستقيم النزاع ذلك
كالوجوب ونحوه ثم هذا الجواب يخالف ما عليه اهل التحصيل غير صالح للتعويل والجواب انه يجوب ان يمتنع لزوم الشيء
بناء ان صدق حمل المشتق كما اشتهر بثبوت مبدا الاشتقاق فلا يلزم من صدق اللازم على الشيء ان يقوم به لزوم فلا
يلزم تحقق لزوم واحد في نفس الامر فضلا عن تحقق لزومات غير متناهية وكذا الحال في نظايره فلا يلزم من صدق
الواجب تحقق الوجوب ولا من صدق الممكن تحقق الامكان في نفس الامر الى غير ذلك وقوله اما اولا فلا يخفى على من له ادنى
دربة ان المراد انها صفات اعتبارية منتزعة عن الموصوف الاول بعضها بلا واسطة كاللزوم الاول والباقي بوسط وهكذا الى
ذكر نظير ما ذكره القوم من ان الهيولى حامل لا تسد لو الصفة الجوهرية حامل لا تسد لو الاعراض القائمة

ونظيره كلزوم اللازم وهكذا
الحيثيات ينقطع بانقطاع الاعتبار فتلك
اللازمات صفة للموصوف او صفة
لما هو صفة له او لما هو صفة صفة له ح

الغاية

تبكر الصور مع ان تلك الاعراض صفات الصور لا الهيولى ولا يتبادر منهم احد من اهل التحصيل منه سف
العبارة الى غير هذا المعنى حتى يتجه الترديد الذي ذكره واي وهم يذهب في هذا المقام الى ان المراد كون تلك الامور
اجزاء تحليلية للموصوف فظهر سقوط منع المقدمة الاولى وكذا الثانية لان الصفات السلبية والاعتبارية للموجود الخارجي
موجودة في الخارج بالعرض وان لم يكن موجودة بالذات كما نقل هذا المعترض فيما سبق عن الشيخ وموجودية الشيء
بالعرض بوجود غيره بالذات امر معقول عند ذوي العقول كما ان جالس السفينة متحرك بالعرض بحركة السفينة بالذات واما
ايراد الثاني فان اراد بقوله الانقطاع لازم للجسم في الخارج ان الانقطاع متصف في الخارج بلزوم الجسم فهو كما ترى لا يخفى
وان اراد به ان الانقطاع لازم لوجود الجسم في الخارج ويكفي الخارج ظرفا لوجود الجسم فهو ليس تحصيلا لمعنى اللازم
المعتبر هنا بل هو اعادة لمقدمة القائلة بلزوم الانقطاع للجسم ويحتاج الى بيان ان معنى لزوم الانقطاع للجسم ان
وجود الجسم في الخارج يستلزم وجود الانقطاع فيه ويستلزم تحقق الاتصاف فيه او وجود الانقطاع بنحو اخر من
الوجود او تحقق الاتصاف بنحو اخر من الوجود يسمى بنفس الامر او غيره والغرض في هذا المقام تحصيل معنى اللزوم
وتنقيحه على الوجه المطابق للواقع وما ذكره في جانب منه ذلك وقوله انتفاء الشيء قد يكون في الخارج كلام خال عن
التحصيل اذ لو كان المراد ان الانتفاء موجود في الخارج فهو ظاهر البطلان وان اراد ان الانتفاء قد يكون انتفاء
الوجود الخارجي فلا مدخل له في تحقق اللزوم وان اراد ان الشيء قد يتصف في الخارج بالانتفاء حتى يكون
زيد معدوم مثلا قضية خارجية فلا يصح نفع صدق السالبة الخارجية حاذكر فان صدق السالبة الخارجية ليس
يستند الى اتصاف الموضوع في الخارج بالعدم وان اراد ان مرجع اللزوم الى السالبة كما هو الملايم لقوله ولذلك
يصدق السالبة الخارجية فهو بعينه المنع الذي ذكره اخرا فيرد عليه ما اورده عليه وان اراد غير ذلك فليبين حتى ينظر
حاله واما الثالث فلا يخفى حاله على اهل التحصيل فان حاصل ما ذكرته امكان منع ان قولك اللزوم لازم قضية موجبة
وليس فيه التزام كونها سالبة بل تجويز كونها سالبة بحسب الاحتمال العقلي فوظيفة المعلل اثبات كونها موجبة ولا ريبة
في ان من اجاب في صورة يمنع بعض المقدمات لا يتوجه القدح عليه بان ذلك لا يجري في جميع الصور كيف
عبارة ثم في هذا الجواب بصورة اللزوم دخلت هناك نكت هذا الجواب جوابه والوهمة تخصيص
في الجواب ما سبق آنفا هذا تتمة عبارة الحواشي واسقط المعترض تخيلا لتوجه الايراد ثم ما تعاه
صوابا في الجواب ليس بصواب لانها اذا صدق اللازم على شيء كان ذلك الشيء متحدا
مع اللازم فكان كونه لازما اتحاده مع اللازم او اللازمية او ما شئت فسمه محققا في
نفس الامر كيف لا وبرهان الوجود الذهني يدل على تحقيق جميع المفهومات في نفس الامر لكونها
موضوعة في موجبة صادقة كقولك في هذا المثال لزوم الشيء امر شيء وكذا اللزوم لزومه
وهكذا الى ما لا تقف فيلزم وجود سلسلة الاعتبارات المرتبة في
نفس الامر والصواب في الجواب ما ذكرنا قوله وكان الانسب الخ قلت في الحواشي هذا ابتلاء على التوجيه الخ

وسواء حولوا عن السؤال او على وجه الامكان فان الظاهر ان المص بعد تحقق ان الاتصاف بالامكان بحسب العقل
فالمعتبر في صحته مطابقته لما في العقل لا لما في الخارج وبينه بكونه امرا عقليا اي من الصفات التي يعرض الاشياء في
العقل وهي المعقولات الثانية وح يتلائم اجزاء الكلام فان السوابق واللواحق احكام الممكن لا الامكان ولا
يتوجه على ما ذكره ما اعترض عليه بان المص تبين ان الجهات من المعقولات الثانية بقوله وكون الجهات محمل على ذلك كلامه
يكون تكرارا اذ الظاهر ان المص لما بين ان صدق الحكم بمطابقته للخارج او نفس الامر والحكم على الممكن بعروض الامكان
له ليس مطابقا لشيء منهما اذ الامكان لا يعرض الممكن في الخارج لانتفائه فيه ولا في نفس الامر الذهني لانه وان كان موجودا
في الذهني لكنه ليس عرضا للممكن هناك لا محقق في موضعه نقل المعتبر في هذا الحكم مطابقته لا في نفس الامر كما في سائر الكلام
اشارة الى وجه صحة هذا الحكم ههنا وقال يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان امر عقلي موقوف للماهية في الا مباد
العقل وذلك على العكس على ما كان في الوجود فاذا ان اذا تصورت يتوهم ثبوت الامكان عارض للممكن انه عارض له في الواقع
كان كاذبا وان تصورت انه عارض له في العقل او الاعتبار العقلي كان صادقا اقول ما بينه سابقا بين ان الجهات في
المعقولات الثانية وما ذكره هنا ان المعتبر في صحة الحكم بالامكان هو المطابقة لما في العقل دون الخارج فيذكر هنا المعتبر
في صحة الاتصاف بالامكان مطابقته لما في العقل دون الخارج فيذكر هنا المعتبر فلا يكون تكرارا اصلا وفي عبارته
خلل حيث جعل الحمل تكرارا واما ما ذكره فهو نفي عروض الامكان بحسب الواقع فالحكم بعروضه يكون كاذبا
لا محالة اذ المعتبر في صدق الحكم المطابقة لما في نفس الامر لا الوضع العقلي والا لكانت الكواذب كلها صادقة
لمطابقتها لما في العقل فحينئذ المعنى يكون حاصل كلام المص وتوجيهه ان الامكان لا عروض له للممكن بحسب نفس
الامر فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لا لما في نفس الامر وهذا الكلام مختل وذلك ان يقال الزوجية لا عروض
له للثلثة في نفس الامر فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل وما ذكره يجري في جميع الكواذب كان يقال ان تصورت
بشكل الثلثة زوج في الواقع كان كاذبا وان تصورت انه زوج بحسب الاعتبار العقلي كان صادقا ومن
البين ان القوم لا يلتفتون الى الكواذب وتعيين مطابقتها قوله وقد يبرهن الجدل ان الاولي
قد يكون خفيا الخ نقلت في الحواشي نقل اشتهر ان اختلاف الاوليات جلاء وخفاء انما هو لاختلاف تصور لت
اطرافها كما يشعر به عبارة المتن وذلك ان عندهم لجواز اختلافها في نفسها بالنظر الى الاذهان بحسب الادراك
بالقياس الى شخص واحد كيف لا وبعض الاشخاص يدرك التفرقة بين النظم وغيره بحسب الفطرة وبعضهم لا يفرق اصلا
ذكره في الاتحاف المنظم والمسافرة واعترض عليه بان ما اشتهر منهم هو ان خفاء التصديق قد يكون لخفاء تصور
تصور اطرافه كما ذكره المص والشارح هناك واما حصر خفائه في ذلك فلم يشتهر منهم اصلا
بل صرحوا بخلافه حيث قالوا ان المتناهي في البلادة قد لا يصدق ببعض الاوليات
واشعار كلام المص بالحصر المذكور مع كلام الشارح في عدم الحصر حيث قال ان الاولي قد يكون
خفيا لخفاء تصور اطرافها اقول عباراتهم مشعرة بالحصر بل ربما صرحوا بذلك وذلك مسطور على هامش المطالعات

على افادته وما ذكره الشارح منها يشعر به عنده ان له ادنى دخل بما سابق الكلام فانهم لما ادعوا كون الحكم بحاجة
الممكن اوليا اوردوا عليهم انه لو كان اوليا لم يكن بينه وبين الحكم بان الواحد نصف الاثنين فرق في الجلاء والخفاء فاجابوا
بان الفرق بحسب خفاء تصورات الاطراف وانت تعلم ان خفاء تصور الممكن والمحتاج خفي جدا فلو تم ان عدم
ان الخفاء منحصر في ذلك فقالوا ان الاختلاف في الاوليات جانب مطلقا لم يستندوا الى خفاء تصورات الاطراف
مع ان الخفاء في التصورات ههنا غير ظاهر فتوجيه كلام الشارح يشعر بالحصر عند من له طبع سليم قوله فهو انسب
الممكن اليه ليس بديهيا بمعنى مجرد تقسيم التصورات الى الواجب والممكن والممتنع قلت في الحواشي لا يخفى ان ما ذكره انما
يدل على ان التصديق بثبوت الاحتواء له ليس بديهيا وليس ذلك مما كسبه التصورات في شيء بل ذا كان
تصور مفهوم ما يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه بديهيا فحاصل كلامه ان الحكم بحاجة ما يتساوى نسبة
الطرفين اليه بديهي ولا يلزم منه بداهة الحكم بحاجة الممكن فانه قضية اخرى كما تقرر ان الاحكام تختلف باختلاف
العنوان بل نقول يظهر بادنى التفات ان ما ذكره اعم من ان يكتسبه هذا الحكم كيف وكل حكم نظري اذا تصور موضوعه
بوجه الاوسط الذي ثبوت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج الى النظر بهذا الاعتبار فيلزم ان لا يكون نظريا مثلا
نقول الحكم بتركب الجسم من الهيولى والصورة بديهي لخفاء تصوره من حيث انه لا ينعدم بسبب الانفصال بالكلية
وليس من نفاذ الجواهر الفردة فاذا تصورناه بهذه الحيثية وتصورنا التركب من الهيولى والصورة ونسبناه اليه
جزم العقل بانه متألف منهما فعلم ان استفادة في هذا الحكم لشيء خارج فظهر انه وقس عليه جميع المطالب النظرية وهو
اعترض عليه بان العنوان ذكره ان الممكن ما لا يقتضي الوجود والعدم مثلا كما ذكره الشارح وقد ادعى بداهته
ان ما يكون الوجود او العدم اولى به لذاته داخل فيه والحكم باحتياج كل منهما فيه الى المرجح ليس ضروريا فيبينوا ان
ما يكون احدهما في الوجود او العدم اولى به لذاته ليس ممكنا بل هو واجب وممتنع فيلخص ان الممكن ما لا
يقتضي الوجود والعدم ولا يكون احدهما اولى به لذاته والحكم باحتياج كل واحد من جواز ذلك وعدمه الى
مرجح ضروري بحث هذا الحكم على الممكن قبل التلخيص والتحرير ليس ضروريا وبعد ذلك ضروري وهذا هو مراد المص لا ما
حسبه من ان الممكن اذا اخذ بعنوان اخر كما ان هذا الحكم ضروري حتى يتوجه عليه ما ذكره اقول لا يخفى ما جعله
معنى الممكن بعد التلخيص اخص من معنى الممكن اخص من معنى الممكن بحسب المفهوم واذا كان مساويا له بحسب
الصدق اذ لو كان معنى الممكن ذلك لم يحتج الى الدليل على ان الممكن يتساوى نسبة الى الطرفين وتوضيحه
بانظار دقيقة فالقضية الضرورية في قضية اخرى موضوعها شيء اخر فان هذا العنوان ليس بعينه
عنوان الممكن بديهية كيف ولو كان بعينه هو لم يحتج الى الدليل على هذا التحرير يجب
في جميع الصور التي ثبوت الاكبر للاوسط فيها بديهي كقولك د ج وكل ج ب
حيث الكشف يتعين في بديهيا اذ نقول اذا ابين ان ما لا يكشف ج لا يكشف
ب يلخص ان د ج والحكم بان د ب ضروري فهذا الحكم قبل التلخيص والتحرير ليس ضروريا وبعد ذلك ضروري

ويظهر بادي النظر ان ما ذكره من التلخيص هو بيان ان الممكن يكفي فيه هو ما لا يقتضي شيئا لا وجوده
ولا عدمه لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وكل ما يكون كذلك يحتاج الى مؤثر ينتج ان ما لا يقتضي وجوده ولا
عدمه يحتاج الى مؤثر فلا يكون بديهيا وبعد تسليم ذلك كيف سولت له نفسه ان يحمل البيان المذكور تلخيصا لتصور
مفهوم الموضوع ثم كيف ذهب عليه ان مثل ذلك جار في صورة السؤال التي ذكرنا قوله الا ان التأثير اما حال
وجوده الى قيل تقرير الشبهة على وجه يكفيه تطبيق الجواب المذكور في الكتاب ان يقال التأثير اما ان يكون بشرط وجود
الاثر فيلزم تحصيل الحاصل واما ان يكون بشرط عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين والجواب الذي نسب التقرير المذكور ان يختار
ان تأثير المؤثر في حال الوجود الحاصل بذلك التأثير وذلك تحصيل الحاصل بذلك التحصيل ولا استحالة فيه قوله فلزم ما يوجب
من ذلك في الشرح وتكلمنا عليه بما يوجب ما ذكره المعترض فاورد عليه المعترض كلاما مما حيي بان مثله ههنا فليذكر
قوله لو وقع الشك في كونه انسانا قيل لا يلزم من كون الانسانية للانسان بتأثير المؤثر ان يقع الشك في كونه انسانا عند
وقوع الشك في وجود المؤثر لجواز ان يكون انسانية الانسان معلوما بالبديهة دون الاستناد الى المؤثر ولا يلزم
من الشك في وجود المؤثر الشك فيها كما لا يخفى واوردت عليه في تجريد الحواشي ان ذلك يندفع بما تقرر عندهم من ان اليقيني
بديهي السبب لا يحصل الا من سببه فاعترض عليه بانه لا يخفى على الواقف بما لهم من انهم ذهبوا الى ان اليقين بديهي السبب
اذا لم يكن بديهيا لا يحصل الا من السبب الا ترى ان اليقين بالمحسوسات قد يحصل بالاحساس فلو كان انسانية الانسان
بديهيا لا يكون داخلا في تلك القاعدة اقول قد تقرر سابقا ان مرادهم ان اليقين اللازم بديهي السبب مطلقا لا يحصل
الا من السبب لا بشرط ان لا يكون بديهيا فان اليقين بالمحسوسات ليس داخلا كما صرح الشيخ حسبما نقله الشارح فنقول هذا
لو كان انسانية الانسان بسبب لو وقع الشك في قولنا كل انسان انسان دائما عند الشك في وجود المؤثر ثم
نقول ذهب المعترض الى ان الوجود متقدم على فعلية الماهيات فيكون وجود الانسان
متقوما على انسانيته وانسانيته متوقفة عليه فاذن يكون الشك في وجوده عليه فاذن يكون الشك في
وجوده مستلزما للشك في انسانيته لان الشك في الموقوف عليه يستلزم الشك في الموقوف فلا يندفع ذلك بما ذكره
من ان الانسانية قد يكون معلوما بالبديهة دون الاستناد الى المؤثر لانا نقول لو كان انسانية بتأثير المؤثر
لا يمكن وقوع الشك في انسانيته على تقدير التقادير وهو حال العدم بكونها بتأثير المؤثر لكنا نعلم
قطعا انه لا يقع الشك في الانسانية اصلا هذا وانت خبير بما سلف منا بان
كون الانسان انسانا ليس ضروريا بالضرورة الازلية بل هي ضرورية بشرط
الوجود ولنسمها المنطقيون ضرورية مطلقة في مقابل الضرورة المقيدة بوصف او وقت
لا بمعنى انها ليست مقيدة بقيد اصلا فانها مقيدة بوجود الموضوع وح
فالشك في وجوده يستلزم الشك في كونه انسانا اذ الشك في الشرط
يستلزم الشك في المشروط قوله فيصدق قولنا بعض الانسان انسانا قيل عليه اذ غاية ما لزم من كون المعدوم

مسلوبا عن نفسه ان يصدق قولنا ليس المعدوم انسانا لا ان يصدق ليس الانسان انسانا ونحو فصلنا ذلك
في اوايل الكتاب حيث حكم الشارح بان سلب السواد عن نفسه تناقض وقلت عليه في تجريد الحواشي اذا لم يكن الانسان
موجودا لم يصدق الانسان انسانا اذ صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع فيصدق السالبة وهو ليس
الانسان انسانا وهو خلاف اجلى البديهيات واعترض عليه بان الانسان اذا لم يكن موجودا كان معدوما
ولا شيئا ولا يكون انسانا اذ لا تمايز في المعدوم حتى يكون بعضها حال العدم انسانا وبعضها اخر ليس كذلك
فلما كان معدوما ولا شيئا صدق سلب الامور الثبوتية عن الانسان بناء على انتفاء الموضوع فمنشأ الاشتباه
بتوهم ثبوت الانسان للانسان المعدوم وجواز صحة عنوانه له اقول هذا من العجائب التي ليست عجيبا في هذا
الزمان فان صدق السالبة لا يقتضي ثبوت الموضوع ولا امتيازه ولا يقتضي ان يكون الموضوع فيها مصدوقا للعنوان
ومن دا له في الواقع بل يصدق بانتفاء ذلك الصدق وكيف يتوهم عاقل انه اذا لم يكن الموضوع المعتبر
في القضية موجودا لم يصدق السالبة التي موضوعها ذلك مثلا اذا فرضنا انتفاء وجوب مثلا فاما ان
يصدق ليس ب كاتبا او يصدق ب كاتبا اذ لا يصدق شيء منهما والثاني محال لاستلزامه كون ب موجودا
وقد فرضنا معدوما ماسف وكذا الثالث لاستلزامه ارتفاع النقيضين نقيض الاول وذلك مما لا اشتباه فيه اصلا
ومنشأ الاشتباه توهم ان صدق السالبة يقتضي ان يكون العنوان صادقا على افراده وذلك وهم لا منشأ له الا
عدم الملاحظة قوله ومعنى ثم تأثيرها فيها ان يجعلها موجودة الخ قلت في الحواشي هكذا وجه الشارح مراد الكلام
ان مقصود المصنف ان الجعل اولا لا يتعلق بنفس الماهية لا بكونها هي ولا بكونها موجودة والعقل ينتزع منها
كونها هي وكونها موجودة كما هو مذهب الاشراقيين وتحقيق ذلك انه فرق بين جعل الشيء شيئا وجعل الماهية
ليست مجعولة اياها بل مجعولة في ذاتها بمعنى ان نفسها تابع للجعل وان صح ان يقال جعلها الفاعل متصفا بالا
بالوجود وهكذا فكان الاثر الاول عنده هو الذوات والاتصافات مترتبة عليه منتزعة منه كما ان من
يقول بان الاثر الاول هو الاتصاف يجعل اثر الفاعل لا بمعنى انه يجعله شيئا بل بمعنى انه جعله في نفسه
الاتصافات الاخر مترتبة عليه وقولهم العقل يحكم بانه جعلها موجودا لا يدل على انه ليس الماهية
بنفسها اثر الفاعل لان العقل يحكم بان جعلها متصفة بالوجود او بذلك الاتصاف ولا
يدل ذلك على ان الاتصاف بالوجود ليس اثره وقولهم العقل يحكم بانه لم يجعلها
اياها على ما بينه من الكلام كما سبق انما يدل على نفي الجعل التركيبي لا على نفي جعلها في نفسها والفرق
بين الجعلين مما لا ينبغي ان يخفى على من له بصيرة وان شئت توضيح المرام فاستمع لما يتلى
عليكم من الكلام وهو ان التأثير قد يكون اختراعيا اعني باضافة الصور والاعراض
لا على المادة القابلة ومن هذا القبيل جعل الوجود الذهني موجودا خارجيا
وبالعكس وهذا التأثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط تعدى الى شيء

الكل مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التأثير الحقيقي في الشيء والاول بالحقيقة تأثير في
بعض اوصافه اعني كونه شيئا اخر سوى الموجود او غيره فان اثره بالذات هو ذلك الاتصاف ولما كان المتعارف
هو التأثير الاول وكان في تصور هذا التأثير نوع غموض لم يفهمه الاكثرون وقصروا التأثير على المعنى الثاني
وهم يعلموا ان ما يفيده الفاعل شيئا يجب ان يكون له هوية حتى يمكن ان يفيد شيئا ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا
مؤدى عبارة المصنف لخفاء كلمة واعترض عليه اولا فلانا نمنع ان اتصاف الماهية بالوجود اثر الفاعل
لان اثره واقع في نفس الامر ويمتنع وقوع الاتصاف المذكور فيها لانه نسبة بين الماهية والوجود
وتحقق النسبة في نفس الامر انما يكون بعد تحقق المنتسبين واما ثانيا فلان الوجود الذهني مادة
للوجود الخارجي والوجود الخارجي وارد عليه حتى اذا وجد الوجود الذهني في الخارج
كان من قبيل اضافة الاثر على القابل كيف واضافة الاثر على القابل وجب تبدل القابل من حال
الى حال اخرى والوجود الذهني اذا وجد في الخارج لم يتغير عما كان عليه بذلك والحال في ذلك
وايضا لو كان كذلك لم يمكن ايجاد الباري تعالى شيئا من الممكنات ابداعا لانه على تحقيقها فيكون
من قبيل جعل الوجود الذهني موجودا واما ثالثا فلان نفي التأثير الحقيقي عن القسم الاول غير سديد لانه
يشتمل على ما في القسم الثاني من ايجاد الصور والاعراض بمنزلة الابداع للاشياء وجعلها صفة للقابل
زيادة لا توجد مثله في القسم الثاني فكيف لا يكون هناك تأثير حقيقي وبعض اثره في الاتصاف كما حسبه
اقول اما منع كون الاتصاف اثر الفاعل فهو بعينه ما ذكرنا كما لا يخفى نعم لو ثبت ان اثر الفاعل هو
الذات دون الاتصاف ايراد منع كون الاتصاف اثر الفاعل على كلامي عجيب ليس بعجيب ولا نقر عند
المحققين ان الوجود الذهني والخارجي اذ يجيب الماهية انما الاختلاف في الوجود كان الوجود الذهني والخارجي
واردين على موصوف واحد كان الماهية بمنزلة المادة لها وليس في عبارة الخلاف المادة على الماهية
فان سموها شبه ايجاد الوجود الذهني في الخارج او العكس باضافة الصور والاعراض على
المادة القابلة على انه لا محذور في هذا الاطلاق اذ وقع مثله في كلام القوم كما في
شرح الاشارات في بحث الالهيات والوجود الذهني اذا وجد في الخارج يتبدل حاله من القوم
الخارجي الى الوجود الخارجي وكذا في العكس يتبدل حالها من عدم الصور
بعينه الصورة الى الصور بها وايجاد الباري للممكنات انما لا يكون ابداعا
على تقدير كون الايجاد باضافة الوجود الذهني الخارجي على الوجود
الذهني كما هو مقتضى كلام المشائين الا ان يريدوا بالابداع
عدم سبق المادة بمعنى الهيولى لا عدم المسبوقة بالمادة وما
هو بمنزلتها من قابل مطلقا وليس مقصودا انهم لا يطلقون الابداع على ذكر بل الغرض انه ليس

يكون

يكون مسبوقا بقابل اصلا فلا يكون ايجاد اخر البسيط المطلق اما على تقدير كون اثر الفاعل هو الذات
فهو ابداع محض لانه غير مسبوق بقابل اصلا فان الباري تعالى ابدعها في علمه من غير سبق قابل يعني الهيولى المطلق
واما الايجاد الخارجي فانه كان عين علمه تعالى بها كما هو رأي بعض في بعض الممكنات فهو ايضا ابداع وان
كان باضافة الوجود الى للكل الاعيان الثانية في العلم على رأي البعض لم يكن ابداعا حقيقة وتحقيق الحق
في هذا المرام يستدعي مجالا اوسع من هذا المقام ثم لا يخفى ان نفي التأثير الحقيقي عن القسم الاول ان
ذلك القسم ليس تأثيرا حقيقيا في ذات الشيء فان قصور الهيولى بالصورة او الموضوع بالعرض ليس تأثيرا
في ذات الهيولى ولا ينافي ذلك ان يشتمل ذلك القسم على القسم الثاني الذي هو تأثير حقيقي على تقدير تسليمه
فان استلزام الشيء لغيره لا يستلزم ان يصدق على الشيء ما يصدق على لازمه كما ان التصديق يستلزم التصور
وليس تصورا وقوله فكيف لا يكون هناك تأثير حقيقي لا يرتبط بما ذكرته ولو قال فكيف لا يكون تأثيرا حقيقيا
لكان مرتبطا ثم قال هذا الغرض واعلم ان الوجود لا يحصل فردا من الوجود في الماهية
على غير مرة من ان ليس للوجود فرد عارض للماهية اصلا فتأثيره لا يكون في الوجود قطعا بخلاف السواد
فانه يحصل فردا من السواد في سطح الجسم بل الوجود يحصل الماهية التي هي الموجود ومن ثم جوز بعض الافاضل الحكماء
ان التأثير في الماهية وبعضها ان التأثير في الوجود التحصيل تأثير المؤثر في
حقيقة الوجود اعني الموجودية ثم لا عبرة الموجود بالوجود كالسواد بهم فانه تحقيق
متى قلنا الوجود يعني به الموجود حسب بعض المتأخرين لنا هناك مذهبين احدهما ان التأثير في الماهية
ونسب ذلك الى الاشراقيين وثانيهما ان التأثير في الوجود ونسب الى المشائين فان قلت لما كانت الماهية
والوجود امرا واحدا هو اثر الفاعل فاذا صح ان يقال السواد موجود من الفاعل ولا يقال السواد اسود
من الفاعل قلت ذلك بواسطة صفة الموضوع هناك بانه اسود وهو في هذه المرتبة بنفسه سواد و
ولا يمكن ان يصير سوادا ولا ان يجعله جاعل سوادا في تلك المرتبة بل بنسبة سوادية حال كونه موضوعا
في هذه المرتبة الى امر اخر ولو عكس الامر ووضع بانه موضوع يصح ان يقال بعض الموجود سوادا
من الفاعل ولا يصح ان يقال موجودا منه اقول اذا اراد ان الموجود لا يحصل
في الماهية فردا موجودا في الخارج للموجود ثم على ان هذا القائل قد سلف
انه يجوز ان يكون الوجود موجودا في الخارج بذاته ويكون الماهية موجودة
به وهذا ينافي هذه المقدمة فما لم يثبت بطلان ذلك لم يتم هذه المقدمة
وان اراد انه لا يحصل فيها بحسب نفس الامر فردا اعتبارا مثل
الحقيقة فلا بد له من بيان وما ذكره سابقا قد عرفت حاله لا يقال
اما ان يكون في الخارج او في الذهن فلو كان الوجود يحصل فردا من الوجود في الماهية فاما ان يكون ذكر الوجود

في الخارج وقد ثبت بطلانه واما ان يكون في الذهن فلو لم يكن ذهن ذاهن لا يكون تلك الماهية موجودة
فقط لانا نقول هذا مغالطة جارية في جميع الوجوه من الصفات الاعتبارية الواقعية كالاستقامة والاعوجاج و
مثل ان الوجود في نفس الامر هو ما يكون له نحو ثبوت غير الثبوت الخارجي بدون فرض الفارض فان الدليل
انما يدل على ان هذه الصور واما انا ذكرنا في خصوص الذهن او غيره فلا بد له من الدليل عليه الا انه اسهل وان هذا النحو
في الذهن بناء على الظاهر كما ذكره الاستاد المحقق في حاشيته التجريد على انا نقول بعد تسليم ذلك لانسلم بطلان
التالي فانه على تقدير انتفاء جميع المدارك حتى المبادي العالية لا يتحقق شيء من الاشياء بنحو من الانحاء اصلا
هذا انكار ان هناك مذهب جمهور انهم المحققين انه ليس بين القدماء خلاف في ان اثر الفاعل القادر
الاول هو الماهية كما فصلناه في تعليقاتنا وافردناه في رسالة وما ذكره في جواز السؤال من انه يصح ان

بحث الماهية مجعولة

يقال بعض الوجود سواء من الفاعل ولا يصح ان يقال بعض الوجود موجود من الفاعل يتبادر على فساده
صحة تقسيم الموجود الى الموجود بذاته والموجود من غيره قوله وكان قائل المشمش لم ثبت في الحواشي قد علمت
انه لا يلزم من عدم جعل المشمش مشمشا عدم جعل المشمش لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قرره الشارح
فالجاعل جعل المشمش مشمشا اذ لو لم يوجده لم يكن مشمشا غرضه انه لم يتعلق الجعل به بالذات لكونه هو

اي المشمش مشمش

مستغن عن تأثير جديد اي بعد وجوده وحين تقرر ان اثر الفاعل هو الماهية بعينها يقصد كونه موجودا

نفسها

مستغن عن التأثير الجديد في الماهية وان كان مجعولا على انها لازم لما هو المجعول اولا وبالذات واعترض
عليه بانه لا يلزم من سلب المشمش عن المعدوم ان لا يكون مشمشا فان المشمش غير صالح لان يصير مشمشا
ولا محذور في صدق ذلك فالمراد بقول الشيخ الجاعل لم يجعل المشمش ما هو المتبادر منه ولا يحتاج الى
ارتكاب المتصف الذي التزمه في توجيهه ولا الى ما نسبه الى من يقول ان اثر الفاعل هو الماهية بعينها قوله
لا يخفى على من له ادنى مسكة انه على تقدير عدم المشمش في الخارج يصدق لا شيء من المشمش بمشمش في
الخارج وعلى تقدير انتفائه في الذهن يصدق لا شيء من المشمش بمشمش في الذهن وعلى تقدير انتفائه
في الخارج والذهن يصدق لا شيء من المشمش بمشمش اصلا وبعد ذلك فيلوح على هذا الكلام من الخلو
عن الانقطاع ما يمنع عن الالتفات اليه او الى الاحتجاج قوله ان المؤثر يفيد البقاء الخ
ذكرت في الحواشي انه ح اختيار الشق الثاني فان البقاء امر متجدد ولم يتعرض لدفع محذور
هذا الشق الذي هو عدم كون التأثير بل دفع محذور الشق الاول وهو تحصيل

في الخارج

الحاصل وتقرير الجواب على الوجه الظاهر ان يختار الشق الاول ويقال المحال انما هو
تحصيل مستأنف لا التحصيل المستمر المتعلق بامر مستمر والفاعل يفيد في
الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلا بنفس التحصيل الذي كان
حاصلا اذ المعنى منه هو الاستتباع لا غير فهناك استتباع مستمر ونختار الشق الثاني ونمنع لزوم عدم التأثير في الباقي

بل لا تأثير في البقاء الا ذكر واعترض عليه بان اختيار الشق الاول لا يستقيم لو كان التحصيل امرا واحدا
تدريجيا واقعا بعضه في الزمان الاول وبعضه في الزمان الثاني اذ ح يصح ان للفاعل
تحصيلا في الزمان الثاني كما ان له تحصيلا في الزمان الاول وهما تحصيل واحد في نفس الامر لكن السؤال في
التحصيل الدفعي ولا يقتضي ذلك اذ التحصيل الدفعي مع الحصول المترتب عليه اتي بتمامه في الدفعة الاولى
وصار موجودا عنده ولم يبق للفاعل عمل ولا معنى لافادة الامر الحاصل في الزمان الاول في الثاني بحصول

الزمان ح

وتحصيل بعينه في الزمان الثاني حيث لا يكون للمفيد عمل في ذلك الان ولا تاثير فيه في هذا الزمان الثاني الا
ان يريد ان الفاعل افاد وجود الشيء في الزمان الاول واستمر ذلك الى الزمان الثاني ولا يبطل الاحتياج الى الفاعل في الزمان
الثاني اما هو المطلوب فتعين اختيار الشق الثاني وحصول المراد قوله لا يخفى على من له ادنى استقامة في الفطرة انه
لو كان التحصيل امرا واحدا تدريجيا واقعا بعضه في الزمان الاول وبعضه في الزمان الثاني لكان التحصيل واقعا
في مجموع الزمان الاول والثاني فيصح ان للفاعل تحصيلا في الزمان الاول والثاني بل كان التحصيل على هذا التقدير
واحدا مستمرا واقعة في الزمان المنقسم الى الجزء الاول والثاني ولا يكون الواقع في احد الزمانين تمام التحصيل بل
موضوعه ... بل انما يصح ذلك لان معنى التأثير هو الاستتباع وهو نسبة يجدها العقل بين العلة والمعلول في
ذا بت تلك النسبة مستمرة يستمر وجود المعلول واذا انقطعت تلك النسبة انقطع وجوده فتحقق نسبة عليه الان وضبط
ضبطا جيدا فلا حاجة الى فرض السؤال في الامر الذهني بل اكثر الامور الخارجية وهي ما ليس زمانيا كذلك
ولا شك ان الاستتباع العلة المعلول وان كان دفعيا لكنه قد يستمر فيستمر المعلول وقد لا يستمر فلا يستمر المعلول وليس
معنى التأثير ان العلة يعمل عملا على نحو عمل النار في تسخين الماء وعمل الخياط في خياطة الثوب حتى اذا تم عمله لم يبق للعلة
تأثير بل معناه ما يجده العقل من الاستتباع وهو حاصل مستمر ما دام المعلول مستمرا ولا معنى للتحصيل والتأثير والافادة
ونحوها من جانب العلة الا هذه النسبة اعني الاستتباع ولا معنى للتأثر والاحتياج ونظائرهما من جانب المعلول الا التبعية
اللازمة لاستتباع العلة كان الفاعل يعمل عملا بالتحول فاذا تم العمل لم يبق له تأثير على ما ينساق الى الاوهام العامية
وما اليه هذا القائل ومن العجب ان عبارة الحاشية ينادي على دفع هذا الوهم ولم يتنبه له وزعم انه لا يبطل
الاحتياج الى الفاعل في الزمان الثاني نظرا انه يمكن اختيار الشق الاول على ما علمت واختيار الشق الثاني
بان يقال الاستتباع في الزمان الاول يستلزم التبعية في الزمان الاول
والاستتباع في الزمان الثاني والحاصل انه ان اعتبرت استتباعا مستمرا
كان بازائه تبعية مستمرة واذا اعتبرت اضافة الاستتباع الى الزمان الاول والثاني
واعتبرت تعددها بهذا الاعتبار كان بازائه التبعية في الزمان الاول
والثاني فقد تبين صحة اختيار كل الشقين قوله وليعد توضيحا لهذا المقام
الى فقت في الحواشي قد اورد بعض القوم ههنا سؤالا تقريره ان الذي يثبت هو ان الممكن حال البقاء

بتقضي العلة المرجحة لوجوده على عدمه الان تلك العلة لا يجب وجودها في زمان وجوده لجواز ان يكون
حال بقائه معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فيكون العلة حال وجودها موجبة لوجوده موجبة لوجود
المعلول بعد انقضائها وعدمها اما بذاتها واما ان يعطيه قوة يبقى بها واجاب عنه بانه لا معنى لايجاب
العلة المعلول الا وجود المعلول بها فلو كانت موثرة في الحال لما لا يوجد الا في الحال فاتصافها بالموثرية اما
في حال وجودها او حال عدمها والثاني باطل لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه والاول ايضا وعلى الثالث يلزم الواسطة
وعلى الاول اجتماع وجود المعلول وعدمه لان التاثير لما كان عبارة عن وجود المعلول فلو كان حال عدمه لزم
وجوده حال عدمه فتعين الاول ثم يجب ان يكون الشيء موجبا لوجود المعلول بعد انقضائه واما حديث اعطاء
القوة فنقول تلك القوة ان لم تكن فيقتضي المرجح والكلام في بقائها مع انتفاء المرجح كالكلام في
اصل الماهية اورد عليه ان للقائل ان يقول ان معنى التاثير ما ذكرتم بل هو عبارة عن كون وجود الشيء
مستتبعا لوجود اخر وهو امر مغاير لوجود العلة والمعلول سلمناه لكن قوله فلو كانت موثرة في الحال لما
يوجد الا في الحال غلط لان الكلام في بقاء المعلول بعد انقضاء علته ولا يلزم منه تاثير الشيء فيما
لا يوجد الا بعد انقضائه بل ربما كان فيما يوجد حال وجوده وانقضائه معا وح نختار ان اتصافها بالموثر
حال عدمه قوله والثاني باطل لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه في الوجود بديهية قلنا الكلام في انه لا يجوز
ان يكون حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فاستحالة تاثير الموجود الذي عدم حال عدمه
في بقاء الوجود اول المسئلة وعين النزاع ودعوى البديهية في محل النزاع على انه لا يلغو المقدمات التي يريد
اذ نختار ان اتصافها حال وجوده قوله تاثيرها اما حال وجود المعلول او حال عدمه قلنا بل حال وجود المعلول
ولا يلزم منه ان لا يكون بعد انقضائه موجبا لوجود المعلول بل كونه في حال وجوده موجبا لوجود
المعلول في تلك الحالة واما بعدها فاعني القضاء بالعدة وقس على ذلك الكلام في القوة التي ذكرت والحق ان من
جوز استناد المعلول حال بقائه الى علة كانت موجودة وهي معدومة في الحال على قياس ما ظنه عدم
العوض وجود المعلول فلا يجري معه هذا الدليل بل الذي ينفعه ان تحقق التاثير سواء كان
في الوجود الحادث او المستمر فهو تاثير في نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار
فان الحادث انما يفيده العلة الوجود من حيث هو وجود لا من
حيث هو وجود بعد ما لم يكن ولهذا لا يصح ان يقال انه شيا جعل وجود الشيء
بحيث لا يكون الا بعد العدم فهو غير مقدور عليه بل بعض ما هو مقدور واجب
ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فالوجود من حيث
هو وجود بتلك الماهية مستفاد من العلة واما صفة وهو انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون على فرض ذلك
في الفناء النفاع ذكره ان حقيقة ان التاثير انما هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازم فلا احتاج

الى

الى تاثير جديد بل هو مستند الى نفس هذا الوجود كما سبق نظير ذلك في تحقيق الجعل بعد
تمهيد ذلك فمقولة العقل يحكم باستحالة تاثير المعدوم في الوجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر
اذ على التقديرين التاثير في نفس الوجود دون الوصف كما فصل فالازم عليها استناد
الوجود الى المعدوم وهو مما يشهد صريح العقل بهذا الكلام في الحواشي واعترض عليه من
وجوه منها ان منع كون معنى الايجاب وجود المعلول غير وارد عليه لانه لم يدع ذلك بل
معنى الايجاب وجود المعلول بالعلة ومرجع الى صدوره عنها ومنها انا لا نم ان كلام المورد
في بقاء المعلول بعد انقضاء علته بل كلامه في وجود المعلول بعلة كانت موجودة قبل ذلك
ويلزم ذلك تاثير الشيء فيما يوجد بعد انقضائه لا فيما يوجد حال وجوده وعدمه معا كما حسب
فلا يرد عليه الايراد الذي بني على ذلك وهو اختيار اتصاف العلة بالموثرية حال وجودها
ومنها ان دعوى البديهية ليس في اول المسئلة وعين النزاع وذلك لان النزاع في جواز
وجود المعلول بعلة سابقة عليه وقد قسم المجيب الى قسمين فادعى البديهية في القسم الثاني
فكيف يكون دعوى البديهية في اول المسئلة وعين النزاع ومنها قوله التاثير انما بالذات
في نفس الوجود والوصف لازم فلا يحتاج الى سبب جديد في حيز المنع اذ لا منافاة بين
ذلك وبين كون سبب اللازم جديدا لا بد لنفي ذلك من دليل **اقول** اما الايراد الاول فسا قط
لان حاصله تاويل عبارته الى معنى يحتاج الى تاويل اخر لان التاثير هو الاصدار الذي هو صفة
العلة دون الصدور الذي هو صفة المعلول فيحتاج تصحيحه الى انه يراد منه كونه صادرا
عنه المعلول حتى يرجع الى ما ذكرته من كونه مستتبعا لوجود اخر ثم اني انما نزلت عن هذا المنع
لقبول كلامه بهذا التاويل وما ذكره في دفع هذا المنع تطويل بلا طائل واما الثاني فاسقط
من الاول لان السائل انما اورد هذا السؤال على نفي بقاء المعلول بعد علته كما ذهب اليه بعض
المتكلمين وينادي عليه ايضا قوله لجواز ان يكون حال بقائه معللا بعلة كانت موجودة
قبل ذلك او بان يعطيه قوة يبقى بها كما لا يخفى وقد انقلب عليه الحال فتمسك به على خلاف ذ لك
وهو من العجايب وليت شعري كيف يتصور اعطاء القوة التي بها يبقى ما حمل عليه من وجود
المعلول بعلة سابقة عليه بالزمان اعطاء القوة انما يتصور في حال الوجود اذ يستحيل
اعطاء القوة للمعدوم واما الثالث فاسقط منها لان الكلام في بقاء المعلول بعد زوال العلة كما عرفت
ولا شك ان من يجوزه يجوز تاثير المعدوم في وجود المعلول بعد زواله فدعوى البديهية فيه دعوى البداهة في محل النزاع
واما الرابع فمنشاؤه عدم ملاحظة ما نقله عن الشيخ والاغماض عن المقدمات الجلية مشاعة كما لا يخفى
على من سلم فطرته الباقية عن حدود المراء ومراودة الامير وقد تنكر تاسف منه الحال انه وان كان قبل ذلك عند نا رجل

من سادات اصفهان مشتغل بطلب العلم فاشتغل عند بعض اصحابنا بقراءة اشكال التاسيس وكان يتعرض حفظ عن تناول
تلك المطالب فترك وكان يقول الناس يجمعون على انه لا اجهل في الهندسية وكما جهل فلان في ان يثبت على اول اشكال من
اشكال التاسيس لم اسلم له ولم يتيسس له الزاي وقد رايت في بعض التواريخ ان بعض المتفقهين اراد ان يتعلم الحكمة
من ابي علي مسكويه فقال له لا يمكنك ذلك الا بتخلية النفس عن المقدمات الحولية والوساوس الوهمية والخيالية وترك التشغب
وقصر الهمة على طلب الكمال فالتزم المنفعة ذلك فاشتغل بالحكمة مبتديا بهوى التعلم غلب عليه ما اعتاده من الوساوس
والهواجس فغلظ عليه مسكويه فقال الم اقل لك تهذب نفسك ثم اشتغل بما انت به انسان **قوله** يعني انا في قبب المؤثر
الم قلت في الحواشي اشارة لهذا التفسير الى انه ليس متفرعا على ذلك الاصل فانه افتقار الممكن الثاني الى المؤثر لا دخل له
في هذا الحكم اصلا فان استناد القديم الممكن الى المؤثر هو الذي يستفيد الى ذلك الاصل والتقييد بالموجب لا مراخر
على هذا المعقول ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط **اقول** نقله المتصدي
للاعتراض ولم يتعرض عليه ولتخصص لعله سقط الاعتراض من قلم الناسخ ثم نقل عن بعض الفضلاء انه اتفق
الكل على ان القديم لا يستند الى المختار ويحتج بما ذكر في الشرح ثم ان الحكماء منهم استنده الى الصانع مع اعتقادهم
ان العالم قديم والصانع مختار فتوهم التناقض بين كلاميهم ورفع بان معنى الاختيار الذي اتفقوا
على نفي قدم اثره صحة الفعل والترك وليس معنى الاختيار الذي اثبته الحكماء للباري تعالى بهذا المعنى ولا استلزامه
بل معناه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فانه ليس في ذلك المعنى ولا استلزامه الا اما الاول فظ واما الثاني
فلان مشية الفعل ربما يكون لازمة للمختار ويستحيل الانفكاك بينهما كلزوم مشية العالم للباري تعالى عندهم
اقول العقوم وان فرقوا بين الاختيار وجوزوا استناد القديم الى المختار باحد المعنيين دون الاخر الا انه دليلهم
على امتناع استناد القديم الى المختار باحد المعنيين المذكورين يدل بعينه على امتناع الاستناد الى المختار بالمعنى الاخر
ايضا لان القصد الى ايجاب الموجود قصد الى تحصيل الحاصل ولا يفرق بان القصد الى ايجاب الموجود قصد
الى ايجاب الموجود بهذا الايجاد في صورة المشية اللازمة دون القصد الى ايجاد الموجود في القصد بمعنى
صحة الفعل والترك اذ البديهة لا يفرق بينهما في ان كلا منهما قصد الى تحصيل الحاصل بحسب بادي الراي دون
التحقيق بناء على انه قصد ايجاد الموجود بذلك الايجاد واعترض عليه بانا لا نم ان الدليل المذكور يدل بعينه
على امتناع استناد القديم الى المختار بالمعنى الاخر لان المختار بالمعنى الاخر لما لم يلزمه القصد الى ايجاد القديم لم يلزم
ان يكون القديم حاصلا معه فلم يلزم ان يكون قصده الى ايجاد الحاصل ولم يجب الدليل فيه فان قلت القديم
حاصل في جميع الازمنة ففي اي وقت قصد ايجاده يكون قصدا الى تحصيل الحاصل قلت المختار الذي لا يلزمه
القصد يستحيل علة القديم والا لزم جواز انعدام القديم في نفس الامر لكن يمتنع امتناعه لان ما ثبت قدمه
يمتنع عدمه وسيصرح به المصنف واذا استحال ان يكون المختار المذكور علة للقديم وفرض ذلك المحال **اقول** المختار بالمعنى
الذي لا يلزمه القصد لا يخلو من ان يكون الاثر حاصلا معه دائما اولا وعلى الاول لا يمكن استناد ذلك الاثر

الى

الى المختار بهذا المعنى بناء على زعمهم ان القصد الى ايجاد الموجود محال وعلى الثاني لا يكون قديما وعلى التقديرين لا
يتحقق استناد القديم الى المختار بهذا المعنى فلا يثبت ما ذكروه من استناد القديم الى المختار بالمعنى الذي يلزمه القصد
عدم جواز استناده الى المختار بالمعنى الاخر وما ذكروه في معرض الجواب لا يدفع ذلك بل فيه خبط عظيم لان
اول كلامه مشعر بجواز استناد القديم الى المختار بالمعنى الذي لا يلزمه القصد حيث منع جريان دليل امتناع
الاستناد فيه بناء على انه لا يلزم ان يكون حاصلا معه فلا يكون قصده الى تحصيل الحاصل وقد صرح اخرا بان
المختار الذي لا يلزمه القصد يستحيل ان يكون علة للقديم وبانه اذا فرض ذلك المحال جاز ان يستلزم محالا
اخر هو انفكاك القديم عن المختار المذكور وهذا الكلام غير منتظم كما لا يخفى والتحقيق ان من زعم ان تقدم القصد
على وجود الاثر يجب ان يكون تقدما زمانيا فسر المختار بمعنى يصح منه الفعل والترك اراد به انه يفعل تارة ويترك
اخرى ولا شك ان المختار بهذا المعنى يمتنع استناد القديم اليه والحكماء يمنعون تلك المقدمة ويقولون ان تقدم القصد
على وجود الاثر لا يلزم ان يكون بالزمان بل اللازم تقدمه بالذات واما التقدم بالزمان فقد يفرض لقصور القدرة
اذ لو كانت القدرة تامة بحيث لا يتوقف المعلول على حصول شرط وحضور وقت وبالجملة على غير قصد الفاعل
امتنع التخلف عنه فيكون التقدم بالزمان ليس من لوازم الاختيار بل يلزم بعض افراد القدرة لقصورها ولذلك
فسروا المختار بالمعنى المذكور اعني ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل وبينوا ان ذلك لا يستلزم جواز انفكاك المشية
بناء على ان صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها وليس الحال كما توهمه من لا تحصيل له الى تقوم تسليمهم تلك المقدمة
جوزوا استناد القديم الى المختار باحد المعنيين دون الاخر وكيف يتصور ذلك من عاقل بل لا يكاد ان يتصور مثله
من غافل ثم نقله المعترض عن ذلك التحصيل انه قال قيل افهم حركة الفلك مع كونها امرا شخصيا اراد به تعلقها بالغرض وقد
تم وقد استندوا القديم الى المختار بمعنى صحة الفعل والترك لان المختار المعلل افعاله بالاغراض اذا لوحظ ذاته
من حيث هي مع قطع النظر عن تلك الاغراض يكون نسبته الى طرفي الفعل والترك على السوية والغرض يرجح الفعل
وكذا تعلق ارادته بالفعل وعدمه متساوي النسبة بالنظر الى ذات الارادة من حيث هي مع قطع النظر عن
الغرض فالغرض يرجح التعلق فيلزم ذلك ان يكون الفعل والترك صحيحين بالنظر الى صحة حصول الغرض من حيث
انه غرض وعدم حصوله قال المعترض اقول امكان حصول الغرض وعدم حصوله من تلك الحيثية بالنظر الى ذات
المختار على معنى عدم امتناعها بالنظر اليها لجواز ان يكون عدم كون الغرض غرضا ممتنعا بالنظر اليها فيكون الفعل التابع لهذا الغرض
واجبا لا لذاتها لذات المختار بحيث يستحيل تخلفه عنها لاستحالة تخلف الارادة المتعلقة بهذا الفعل لذلك الغرض فظهر
بما ذكره ان ثبوت الارادة للفلك بمعنى الحالة الملائمة التي هي المستدعية لكون فعل المختار معللا بالغرض وكون تعلقها
بالفعل موقوفا على الغرض لا يستدعي كون الارادة بمعنى صحة الفعل والترك دون معنى ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل كما قالوا ان مثله في الباري تع وان فرقوا بينهما بان ارادة الله تع للعالم علمه بالنظام الاحسن وانها ليست
معللة بالاغراض وان ارادة الفلك هي الحالة الملائمة الثابتة للغرض وح لا يلزم من استناد الحركة القديمة
الغرض الخ

الارادة الفلك احسنا والتقويم الى المختار بمعنى صحة الفعل او الترك يعني تلك القاعدة وما صرح به من ان كون حركة
الفلك حركة ارادية يقتضي ان المريد المحرك غرض من الحركة لا يقتضي ان يكون المحركة بهذه الارادة بمعنى صحة الفعل
والترك دون معنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل بناء على انه لا يقتضي الغرض بخلاف الاول لان علم
اقتضاء العالم لشئ لا ينافي ان يكون ما يقتضيه قد اراده ويقصده ما ذكره هذا الفاضل ما ابتناه انما
من ان المختار الذي يصح منه الفعل والترك لا يلزمه قصد ايراده ويمتنع ان يكون علة للقديم
اقوله منشاء هذا السؤال والجواب عدم امعان المقام فانك اذا تحققت ما ذكرناه من ان المتكلمين لزعمهم
ان الاختيار ينافي لزوم الاثر للفاعل بناء على زعمهم ان القصد الى ايجاد شئ انما يتصور حال عدم ذلك
الشئ فسروا المختار بمعنى يصح عنه الفعل والترك واردوا به صحة انفكاك الاثر عنه والحكماء منعوا
تلك المقدمة ففسروا المختار بالشرطية المشهورة والحركة الفلكية مستندة الى المختار بهذا المعنى دون
المعنى الاول لعدم انفكاكها عنها فاحسن تامله والمستقل بالانفعال لا يكون ذاتا اعترض عليه
بان الذاتية وان كانت لازمة لا للانفعال لكن لا يجب ان يكون المعتقد للاستقلال معتقدا للذاتية لجواز
ان يكون منكر اللزوم بينهما الاترى ان الحنابلة القائلين بالجسمية ينفون الحدوث اللازم لها ولذلك لا
يكفرون **اقول** اصل هذا الايراد اخذه من الحواشي فانه بعينه مذكور فيها غير اني ذكرت ان عدم
تكفير الحنابلة لانهم ينفون لوازم الجسمية والعوض خص ذلك بنفي الحدوث حيث قال ولذلك لا يكفرون
فاورد عليه في تجريد الغواشي ان عدم تكفيرهم لانهم ينفون عنه تعالى خواص الاجسام ولوازمها و
يكفرون بالفلكية لا لانهم ينفون الحدوث اذ لو صرحوا بانه جسم قديم متصف بخواص الاجسام الفلكية
عند الفلاسفة لكفرناهم ثم لا يذهب عليك ان النصارى اثبتوا خواص الذات للاقانيم ونفوا اسم الذات
عنها فصار حالهم عكس حال الحنابلة اذ يثبتون اسم الجسم وينفون عنه خواصه فلذلك كفرنا النصارى
ولم نكفرهم واعترض عليه بان قوله فلا ينفي من الجسم الا الاسم غير مسلم اذ بعضهم ذهبوا الى انه شيخ قطط
وبعضهم شاب جعد فكيف لا ينفي عندهم من الجسم الا الجسم وهو ظ **اقول** الذين لا يكفرونهم هم المعترفون
بالفلكية النافون عنه تعالى خواص الاجسام كما هو مصرح به في العبارة المنقولة فلا ينفي من الجسم عندهم
الا الاسم فالذاهبون الى ما نقله ان تفردوا في ذلك بالفلكية لم نكفرهم والا فهم يكفرون فظهر انه لا ايراد
على ما ذكرته وبقي الايراد عليه في خص عدم التكفير بعدم اثبات الحدوث ثم الشيخ القطط والشاب الجعد
لم اطلع عليه في كلام غيره **قوله** وادعى ان صفاته ليست زائدة قال المعترض اه **اقول** بعد تمهيد مقدمة
هي ان صفة الشئ في قسمين احدهما ما يكون قايما به غير محمول عليه مواطاة كالكتابة بالقياس الى زيد والثاني
ما يكون محمولا عليه بالمواطاة كانت عينها ومتحدة معها من وجه وان كانت مغايرة لها من وجه اخر اذ صحة الحمل كما
مرت الاشارة اليه يقتضي ذلك ومن ثم قيل صحة الحمل الايجابي في القضايا الخارجية يقتضي اتحاد الطرفين في رح
و

وتغاير بحسب الزهن اعلم ان من ذهب الى ان صفاته تعالى ليست زايدة على ذاته القوية قد حصر صفاته في القسم الثاني
وبقي القسم الاول من الصفات عنه فانه عين العالم مثلا لا بان العلم صفة به تعالى كما ان زيدا عين العالم بذاته فان علمه
بذاته نفس ذاته فلا عرفان ذلك **اقول** هكذا ذكره في التعليق الذي قصدناه في هذه الاوقات وقد كان ذكر فيما سلف
عنه من الحواشي ان العالم كان محمولا عليه بالمواطاة كان عنه ولم يتعرض لهذا التفصيل وكنت اوردت عليه بان ما ذكره
يقتضي ان يكون الصفات مطلقا عين الموصوف فان الكلي مطلقا متحد مع ما صدق عليه فيكون الوجود عين الذات
في جميع الماهيات بناء على ما نقل انفا عن بهمنيار من ان المراد بالوجود الموجود فاورد المعترض هذا الايراد الذي
كنت اوردته على كلامه السابق على هذا التفصيل الذي ذكره منها واعترض عليه بان بطلان المقتضي مم اذ لا
جر
في ان زيدا العالم لعمرو صفته هي صفة متحدة معه وهو العالم وصفته قايم وهو العلم لعمرو وكذا لا حجر في ان الوجود
بمعنى الموجود عين الماهيات ومتحدة معها كيف لا وهو محمول عليه بالمواطاة **اقول** بعد الاغماض عما صدر عنه من
تحريف الكلم من بعد مواضعها ان الوظيفة منها بيان معنى قولهم ان صفاته عين ذاته وان الوجود عين ماهيته
على وجه لا يشاركه غيره وليس ما ذكره وافيا بذلك الغرض كما لا يخفى اذ حاصل ما ذكره في الايجاب مشترك
بين الواجب تعالى وغيره واما نفي مبداء الاشتقاق فشئ اخر وذلك ظاهر لذي الطبع السليم **قوله** واثبت
الثنوية من المجوس قديمين النور والظلمة قيل كانهم ارادوا بالنور المجرد وبالظلمة الجسم **اقول**
ليس الامر كذلك فانهم جعلوا الظلمة مبداء الشر والفساد والنور مبدء الخير والصلاح وما في العالم من
الخيرات فهو عندهم من النور وما فيه من الشرور فهو عندهم من الظلمة وليس الجسم شرا محضا ولا مبدا مخصوصا
بالشر كيف وهم يسمون النور يزدان والظلمة اهرمن ويريدون به ما يريد غيرهم من الشيطان ولهم
في ذلك حكايات مشتملة على معارضات مضادمات وقعت بين يزدان واهرمن لا يبقى بعد النظر فيها هذا
الاحتمال **قوله** اما المدة اه قيل انه ارادوا السبق المدة الى حدوث ان المدة اي الزمان امر موجود وجوده
الى حدوث كما هو الظاهر من العبارة لم يكن هذا الدعوى بينا ويحتاج الى بيان وان ارادوا به ان قبل الحادث ما
يتقدم عليه لا يجامع بهذا التقدم مع المتأخر كما هو الظاهر من مقالتهم فانهم وجدوا هذا التقدم وسموه
بالتقدم الزماني فالدعوى مستغن عن البيان فان وجود البارى تعالى وعدم الحادث متقدمان عليه بهذا التقدم
والظاهر ان مرادهم هذا **اقول** لا نم ان الظاهر ان مرادهم هذا اما اولا فلان ذلك هدر من القول
فلا يكون من المطالب الحكمية يتضمن مفهوم الحادث الزماني سبق العدم فيكون حاصل هذه الدعوى
ان ما يكون وجوده بعد عدمه يكون عدمه والواجب تعالى سابقا عليه وهو لغو وامثاله ليست
من المطالب الحكمية في شئ واما ثانيا فلانهم اشتغلوا ذلك بالمقدمات الدالة على وجود الزمان ولم يثبتوا
اذ لو كان مرادهم ما ذكره فاي غرض يتعلق بذلك حتى يوردوه في المطالب العلية **قوله** فلانا نم انه لا يكون
نفس العدم نقل عن بعض الفضلاء ان القوم الذي يسبق الحادث عين العدم اللاحق اذ لا تمايز ولا تعدد

بين الاجسب الوجود فانا كان الوجود واحدا يكون العدم واحدا وتكرر حصول العدم لا يدل على التغاير بحسب
الذات والتغاير بحسب الاعتبار بسبب وقوعه في زمانين لا يدفع المحال اللازم من كونه معروضا للقبلية اولا وبالذات
اقول هكذا نقل المنتصر للاعتراض ولم يتعرض عليه والاولى ان يقال ان تقدم العدم السابق ليس لكونه عدما
لذلك الشيء لاشتراكه مع العدم اللاحق واللاحق في ذلك ولا للشيء اخر سوى وقوعه في الزمان السابق
ولذلك لا ينقطع السؤال الا باخذ الزمان فان ما ذكره من انه اذا كان الوجود واحدا يكون العدم واحدا
هم وانما يكون كذلك لو انحصر ما يتمايز الاعدام في نفس الوجود وهو ممنوع لجواز تعددهما وتغايرهما بامر خارج عنهما كما
في رفع وجود شيء واحد كاختلاف الوجودين بالاعتبار بل فيما نحن فيه فان العدم السابق رفع الوجود بصفة
السبق واللاحق رفع الوجود بصفة التاخر بل نقول ان اردت قولك كلما كان الوجود واحدا كان العدم
كذلك واحدا انه كان الوجود وجود شيء بعينه فعدمه واحد كيف ما كان ممنوع لجواز ان يكون الاختلاف بين العدمين
بسبب كون احدهما رفع وجود ذلك الشيء في زمان او بصفة والاخر رفع وجود ذلك الشيء بعينه في زمان اخر
او بصفة اخرى وان اردت بذلك انه كلما كان الوجود واحدا بمعنى انه لا تعدد فيه اصلا فالعدم واحد فعلى
تقدير التسليم لا يحركك لان الوجودين المضاف اليها فيما نحن فيه يختلف باعتبار التقدم والتاخر **قوله**
لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية بعد نقل انه قد اورد عليه ان هذا انما يدل على ان اعدام بعض
الحوادث مثل الفناء لا يكون معروضا بالذات للقبلية ولا يدل على ان اعدام جميع الحوادث كذلك اذ من
جملتها ما لا يقبل الفناء كالنفوس الناطقة فلا يكون لها اعدام متاخرة واجيب بان البديهة لا تفرق
بين عدم وعدم في كونهما معروضين للقبلية وعدمها فاذا ثبت في بعضه عدم كونه معروضا للقبلية
بالذات ثبت في كل نفي تلك المعروضية بحكم تلك البديهة **اقول** الاولى ان يقال ان
سلسلة السؤال لما لم ينقطع عند غير الزمان علم ان غيره ليس معروضا للقبلية بالذات **قوله** بل الجواب
ان ماهية الزمان الى اخره قلت في الحواشي بل تحقيق الجواب ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال
من السيال الذي هو الوجود في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج فاجزاؤه
المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو نحو وجودها كما ان اجزاء الخط المرتسم من القطرة النازلة
متعاقبة في الارتسام ولا حاجة الى ما ذكره في معنى عدم الاجتماع على انه مما يتطرق اليه المناقشة بان الزمان
للممتد غير موجود عنده في الخارج فانه مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر يرتسم في الخيال فوجود اجزائه
فيه ايضا محال لان اجزاء الزمان زمان ممن ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت
متعاقبة فلا بد له من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة فما يدريك لعلها لو وجدت في الخارج لكانت
مجتمعة بل عند من يقول وجود الاعراض الغير القارة وجودها مستلزم لاجتماع اجزائها لا محالة و
اعترض عليه بانا لو كنا ندرك انا موجود او ندرك ايضا اختلاف نسبة لم يستقيم ان يقال يرتسم اختلاف نسبها

الي الالوان فيرتسم في الحس المشترك خط لكن ادركنا الآن الوجود في الخارج وادراكنا لاختلاف
نسبه ممنوع ان والمستند ظاهر للاشتباه **اقول** لا يلزم من كون ارتسامه في الخيال بسبب الان السيال
وعدم استقرار نسبة الحركة الى وجود المسافة ان يشاهد الآن السيال واختلاف نسبته كما انا لا نشاهد بلد
القطرة النازلة ونشاهد الخط المرتسم فان المدعى ان هذا الارتسام في الواقع بسبب ذلك الرسم
وانما عرفنا ذلك بالبرهان لا انا نشاهد ذلك الرسم ونشاهد الاختلاف الذي هو سبب ارتسامه
ثم ليت شعري كيف تصور هذا المعترض هذا المطلب مع تعاون هذه الاوهام عليه **قوله**
لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تدرك الاجزاء قلت في الحواشي فيه نظر لانه كما ان اتصاف الموجود
الخارجية بالاوصاف لا بد له من علة كذلك اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها الواقعية فحكم
العقل بتقدم بعض الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكر ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها
وان كان مطابقا للواقع فلا بد لاتصافه به من علة سواء كانت موجودة اولا فان كانت العلة
ذواتها وهي متفقة الماهية لزم تساويها ومختلفة لزم المحذور يقتضي تقدم بعض منها في الار تسام
على البعض كما ان القطرة النازلة يقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة في الخط المرتسم منها على
بعض وفوق هذا الكلام اخر وهو انه كما ان الكم المتصل مقدار الجسم كذلك الزمان مقدار الحركة بل
النقص متجدد والتجدد ولا حقيقة سوى استمرار التجدد والامتداد لذاته يقتضي ان يصح فرض
الاجزاء فيه فتلك الاجزاء هي التقدم والتاخر لان كل الامتداد اذا كان استمرار التقضي فجزؤه بعض
ذلك التقضي ولا معنى للتقدم والتاخر الا من ذلك الامتداد او حد له مفروضا فيه والكلام في انه
لو اختص هذا الجزء او الحد بالتقدم كالكلام في انه لم اختص هذا الجزء او الحد من المقدار بهذا
الحد وهذا الحد بهذا الوضع ولا شبهة في ان هذا الجزء او الحد لا يحصل بدون ذلك فحاصل السؤال
انه لم كان هذا هذا وهذا التحقيق تسمعهم يقولون في الجواب ان تصور عدم الاستقرار الذي
هو حقيقة الزمان يستلزم تصور التقدم والتاخر لاجزائه المفروضة وان ماله حقيقة غير عدم
الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضه له على ما في شرح
المص للاشارات وقد اخذه من تعاليق الوجه الذي قرره الشارح لانه لم يجر الجواب على ما هو الكتاب و
اعترض عليه اما اولا فلان ما حكم به التحقيق من اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها الواقعية لا بد
له من علة غير مسلم اذ الامور الاعتبارية ليست في نفس الامر فلا يكون اتصافها بصفاتها واقعة فيها ايضا
وما لا يكون في نفس الامر لا يحتاج الى العلة وعلى تقدير احتياجه فلم يتم في معلوله سواء كانت موجودة
او لا جاز ان يكون علة معدومة وح جاز ان لا يكون مختلفة الماهية ولا متفقها فان كل واحد منها فرع
للماهية والمعدوم لا ماهية له فلا يلزم شيء من المحذورين واما ثانيا فلان بعد الاغماض عن الكلام الغو

المراد صر

فان لا يخرج من ان يكون القبلية والبعدية اجزاء الامتداد الغير القار الذي هو الزمان فذلك غير م
فان القوم اتفقوا على انهما من الاعراض العارضة او اراد انهما عارضان له فطلب سبب عروضهما باق على ما كان
اذ بالحالة ح يكون بعض تلك الامتداد معروضا للقبلية وبعض اخر معروضا للبعدية فلقائل ان يقول لم صار
هذا معروضا للقبلية وذلك للبعدية وليس هذا بمنزلة قولك لم هذا هذا وانما يكون كذلك لو كان
هذا في كلام القائل اشارة الى القبل والى معروض القبلية ومن البين انه ليس كذلك لظهور انه اشارة
الى جزء صار معروض القبلية **اقول** لا شك ان الاعتبارية قد يكون متحققة في نفس الامر وهي التي
تسمى اعتبارية واقعية وذلك كفوقية السماء وزوجية الاربع وكون الموجود من المعقولات الثانية — نية
وتلك الامور الاعتبارية لا بد لها من علة ولذلك صرحوا بان ماهية الاربعة علة لاتصافها بالزوجية
وان الامكان علة للاحتياج الى غير ذلك وتفصيله ان المفهومات كلها متحققة في نفس الامر من حيث
انها مطابق للتصورات بناء على ما عرفت غير مرة من انها يقع موضوعا في قضية موجبة وقتية واتية بل
ضرورية لكونها معلوما به ومغايرا لغيرها فاما من حيث انها مطابق للتصديقات فقد يكون ممتنعة
فيها كالنسب التي هي مفهوم القضية الموجبة الصادقة مثل كون الاربعة زوجا والثلثة فردا وقد لا يكون ر
كالنسب التي هي مفهوم القضايا الكاذبة مثل كون الاربعة فردا والثلثة زوجا فان في تلك المعنيين وان
كانا موجودين في نفس الامر ولكنهما ليسا بصادقين للقضية الموجبة فان الاربعة ليست فردا في الواقع
للزوج ومتصفا في نفس الامر بالزوجية اذ كان كونها فردا موجودا في نفس الامر فان وجود ذلك الكون
في نفس الامر ليس مصداقا لتلك القضية ومن البين ان ما سوى واجب الوجود فلا تصاف بالوجود علية
للامور فلا بد للاعتبارية مطلق من علة فان كانت انتزاعية صادقة كمضمون قولك الاربعة زوج اعني
الكون الاربعة بالزوج واتصافها بالزوجية بحسب الواقع على النحو الذي هو مطابق الحكم ومصداقه فعلته
اما الموضوع او هو مع غيره من شرط او وصف وان كانت اختراعية محضة لكون الاربعة فردا
فلا وجود لها من حيث انها مطابق التصديق ومصداقه فلا علة لوجودها من تلك الحيثية نعم لها وجود
في الذهن من حيث انها متعلق التصديق وعلة وجودها من تلك الحيثية هي الذهن لا غير نعم لها وجود
في نفس الامر من انها مطابق التصور ويشترك في هذا النحو من الوجود مع القسم الاول ولها علة يجب ذلك
الوجود لا محالة وكيف يتوهم ان اتصاف امر بحسب الواقع بصفة يستغني عن العلة او ان الامور
الاعتبارية لا يتصف بصفة بحسب الواقع او انها ليست موجودة اصلا في نفس الامر اذ لو كان كذلك
لم يصدق شيء من الاحكام التي هي موضوعها مثل قولهم الامكان علة للحاجة وغير ذلك مما لا يحصى
من المباحث التي هي معترك الآراء لا يقال نزاعهم في الحادث ذلك الموضوعات لا انها لا في اتصافها بمبادئ المحمولات و
نحوه انما نقل الاتفاق ودون الحادث لانا نقول الغرض انه لا فرق بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية في ان كون بعضها

متقدما

متقدما وبعضها متاخرا يحتاج الى علة سواء سميت ذلك اتحادا واسع المجهول او اتصافا مبداء المحمول فتسمية ما سميناه
فان الاتحاد ايضا من الامور الاعتبارية الواقعية كالاتصاف فلا بد له من علة سواء كان في الامور الخارجية
او الاعتبارية وتلك العلة لا بد ان يكون موجودة في نفس الامر سواء كانت موجودة في الخارج او لا فانما يكون
معدومة في نفس الامر فلا يجوز ان لا يكون مختلفة الماهية ولا متفقها فان الموجود في نفس الامر له ماهية لا محالة وان لم — يكن
موجودة في الخارج ثم لا يخفى عليك ان ما نقلناه عن شرح الاشارات صريح في ان القبلية والبعدية لا يزيدان على
حقيقة الزمان فلا يصح قوله ان القوم اتفقوا على انهما من الاعراض العارضة له ثم على تقدير كونهما عارضين له فلا
يبقى طلب سبب العروض ان لو يكن العارض لازما بينا كزوجية الاربعة اذ على هذا التقدير لا يبقى السؤال وما نحن
فيه من هذا القبيل كما لا يخفى **قوله** وهذا الوجه في غاية السقوط قلت عليه لو لم يكن الامكان موجودا في الخارج لكن كان من ر
الامور التي تقتضي الاتصاف بها ثبوت الموصوف بها في الخارج كوجوب الجسم وغيره لتم الاستدلال واعترض عليه بان
البين ان كثيرا من الممكنات معدوم في الخارج فلم يكن الامكان من هذا القبيل ولم يجوزه عاقل انه هو ولذلك لم يعتبره
الشارح لخفاء انتفاء الامكان في الخارج لانه يحتاج الى بيان ومن الجائز ان لا يكون المستدل واقفا على دليل انتفائه
ويكون ذاهبا الى وجوده فحكم الشارح بان صحته دليلا مبنى على ذلك **اقول** صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم فلا وجه
لهذا الاعتراض على ان بعض المحققين ذهب الى ان ما لا ينتهي سلسلة اليه ازلا وابدا فهو ممتنع وليس بممكن بالذات
وان كان ممكنا بحسب التجويز العقلي فقوله لم يجوزه عاقل غير م وبالجملة فنقول من الجائز ان لا يكون المستدل واقفا
على ان الامكان ليس من هذا القبيل ويكون ذاهبا الى خلافه **قوله** وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي قال قدس الحواشي — ٧ فراهباهر
ذهب المتاخرون الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان
الذاتي اخذا بظاهر عبارات القدماء ثم بنوا على هذا البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات هذا ودونه خرط
القتاد فان وجود كيفية في النطق مثلا مغايرة للكيفية المزاجية وبالجملة للكيفيات المحسوسة التي فيها مفوضة — ٧ الاستعداد مر
لها الى تعقل الصور التي يتوارد عليها مما لا دليل عليه بل الظاهر انه ٧ امر اعتباري وهو مغاير للامكان الذاتي
نوع كما سبق وعدم ما اياه كيف لا يستلزم وجودها في الخارج فان القدماء لا يعترفون بين الموجود في نفس
الامر في الخارج وربما يوجد في الدليل الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده في الخارج بان يقال من
حدث شيئا بعد ما لم يكن فلا بد هناك من تغير وليس من جانب الفاعل فهو اذن من جانب المعلول والتغير في المعدوم
الصرف محال فلا بد من امر اخر يكون قابلا للتغير فلك ان تقول التغير من جانب الفاعل لا بان يتغير ذاته
وصفاته الحقيقية بان يصير فاعلا بسبب انضمام حادث اليه كوضع معين يكون هو معه علة تامة للحادث
من غير ان يسبقه مادة مستعدة له واعترض عليه بان هذا القائل قد صرح وسيصرح ايضا بان ر
العرض والعرضي بالاعتبار وبان العرض مثل الابيض لا البياض وسيقول هذا وان كان مخالفا لاقاويل
المتاخرين حتى الشيخ في الشفاء فهو الحق ويلوح اليه كلام المعلم الاول في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم — الاول

بحسب ترجة حين من الحق وعلى تحقيقه هذا تكون الكيفية الاستعدادية هي المستعد لا الاستعداد ولا خفاء في تحقق
في النطفة فانها مستعدة في الخارج بصيرورتها انسانا ولا في انها معدة لها اي قبول الصور التي تتوارد عليها ولا
في انها مخالفة للكيفية المزاجية ولساير الكيفيات الملموسة وكانه نسي ما حققه سابقا ولا خفاء وجزم بانه لا دليل
على وجود كيفية في النطفة مغايرة للكيفيات الملموسة معدة لها الى قبول الصور المتواردة ثم لا يخفى عليك ان من
يدعي وجود الاستعداد في الخارج يجعله في هذا المطلب ذريعة الى وجود ما قام به وهو المستعد ويحكم بانه
مادة الحادث فلو ثبت وجود المستعد فيه يحصل ما هو الغرض من وجود الاستعداد في هذا المطلب مع الاستغناء
عن وجوده بان اقول هذا الاعتراض كنظايره ساقط منا وجوه الاول ان ما ذكرته ايراد على القوم وهم
يقولون بما حققه فهب انه يتم الدليل بناء على ما حققه لكن لا يندفع بذلك ما اوردته عليهم فهو الزامي لهم
واما ثانيا فلان ما حققه هو ان الغرض هو الاسوداد اذا اخذ بشرط لا وهو بهذا الاعتبار ولا يحمل على
الجسم بل هو موجود مغاير للجسم متاخر عنه بحسب الوجود وهو العرض والعرضي هو الاسود ماخوذ لا بشرط
كما ان الجسم بشرط لا شيء مادة ولا بشرط شيء جنس وذاتي فان اراد بقوله ان الكيفية الاستعدادية هو
المستعد وهو موجود ان حقيقة المستعد موجود بوجود مغاير لوجود المادة كما حررته في الاسود فلا دليل
عليه بل نقول ليس في الخارج الا النطفة التي هي مستعدة بالعرض اعني انها متصف بالاستعداد وذلك
الاستعداد امر اعتباري وليس هناك موجود اخر مستعد او استعداد حتى يكون قسما رابعا من الكيفية
وهل هذا الا كما يقال الاعمى في الخارج فيكون عرضا والممكن موجود في الخارج فيكون عرضا فظهر ان
القايل نسي ما حققه سابقا ولا حقا بل المعترض لم يحقق ما حققه ذلك القايل سابقا ولا حقا ثم
لا يخفى عليك ان ما ذكرته ايراد على الدليل المبني على وجود الكيفيات الاستعدادية ولا يقدح فيه ثبوت
المادة بدليل اخر كما ذكرته من التمسك به بالتغير على انه ايضا لا يتم بناء على المنع الذي ذكرته من
جواز التغير من جانب الفاعل بسبب مقارنة الشرايط والآلات وغيرها قوله بل لا بد من حوادث متعاقبة
يكون كل سابق علة منها معد اللاحق قيل نحن نقول اذا ثبت انه لا بد في وجود الحادث من حوادث غير
متعاقبة يكون السابق معد اللاحق فلا يخلو اما ان يكون تلك الحوادث المتعاقبة السابقة على وجود الحوادث
مادية كلها او بعضها او يكون جميعها مجردة عن المادة والاول مستلزم لمسبوقية الحادث بالمادية وهو المطلوب
عينا والثاني اما ان يكون لتلك المجردات احوال متغيرة اولا والاول مستلزم للمخط لان المراد بالمادة ها هنا
بها المعنى اعم من الهيولى ومن المحل كالنفس المجردة للعلم ومن المتعلق كالبدن للنفس فالمجرد الذي يكون
محل الاحوال مادة لها بهذا المعنى الاعم وسابقا على وجود الحادث والثاني ينافي التعاقب اذ المجردات التي لا
يتغير احوالها اذا اقتضى بعضها بعضا آخر ولا يكون للغير مدخل فيها بل يكفي ذلك لاحق ما سبق عليه من تلك
المجردات لزم اجتماعها معا ولا يصلح ان يكون علة للحادث للزوم التعاقب في علة الحادث اقول لا يخفى ليل
ان

ان المطلوب ها هنا ان كل حادث مسبوق بمادة القابلة له وح فلنا بل انا نختار السبق الاول ولا يلزم
منه المط لان تلك الحوادث السابق المتعاقبة لا يلزم ان يكون متعلقة بمادة الحوادث المسبوق بل قد يكون
تغيرات نفسانية في نفس فلكية وليست هي مادة الحادث عنصري بوجه من الوجوه او نختار الثاني ونمنع
قوله والثاني ينافي التعاقب قوله اذ المجردات لا تتغير لاحوالها قلنا يجوز ان يكون تغير احوالها بتغير النسب
والاضافات او يكون تغير احوالها بتغير صفاتها الروحانية القايمة بها اذ لم يثبت ان كل حادث مسبوق بمادة
ولا مجال لتوهم كون المجردات محتاجة الى مادة بل يجوز ان يكون زوال كل مجرد سببا لحدوث مجرد اخر من غير زايد عليها
وان الشرط الكلية فيها فلا يعلم يستقيم قوله اذا اعتبرت الماهية محصلة بحيث لا يعقل تحصلا آخر اصلا حتى
الهوية العينية ضرورة ان الكل قابل للتحصل اخر حتى يصير هوية واما ثانيا فلان قوله فكل ما اعتبرته مجردا
بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء لو كان صحيحا لزم ان يكون الصورة اذا اعتبرت مجردة
عن مادتها كانت مادة لمادتها وكذا الخاصة بالقياس الى الجنس ولم يقل بذلك احد ثم التنافي بين كلام
الشيخ وكلام المص انما يكون لو اراد الشيخ بالجزء الجزء الخارجي كما حسبه هذا القايل اما اذا
اريد الجزء التحليلي كما حمل كلامه عليه فيستقيم كلامهما ولا يحتاج الى شيء من التعسفات التي ارتكبها
في توجيه الكلام قوله والجواب عن الاول انا نختار الشق الثاني من الترديد ويستقيم قولنا اذا اعتبرت
الماهية محصلة بحيث لا يقبل تحصلا آخر لم يكن موجودا قوله لا يستقيم ضرورة ان الكلي قابل للتحصل الآخر قلنا
ان اردت انه قابل له بحسب الغرض فلو سلمنا ذلك لا يقدح في المقصود وهو انتفاؤه في الخارج انما يكون قادحا
لو كان قابلا بحسب نفس الامر وهو ممنوع فان مدار الكلية على امكان فرض الاشتراك لا على الاشتراك بحسب نفس الامر هذا
بعد تسليم كون الماهية كلية بحسب هذا الاعتبار فان كون الماهية كلية بحسب هذا الاعتبار لا يستلزم ان يكون
كلية بجميع الاعتبارات على ان التحقيق ان الكلية والجزئية صفة الصورة الذهنية لا صفة المفهوم في نفسه وقد
اشعر به المعترض في بعض كلماته ايضا وذكر ما يقتضي خلاف ذلك بط والجواب عن الثاني ان سياق الكلام
يخصص البحث بالكلي الذي يصير مادة باعتبار التجريد اذ الكلام في تحقيق المادة فانا اذا ذكرنا في الحواشي
بعد ذلك ان الفصل باعتبار التحصل صورة وباعتبار الابهام فعل فلا يذهب الوهم الى مادة كما اصلا بل
امثال ذلك الايراد نشاؤها ضيق الفطن وقلة المادة كما نشاهد من المبتدئين فانت تعلم ان ما ذكره
من وجه التوفيق لا يكاد يصح لان الجزء التحليلي العقلي ان اراد به الجزء المحمول فوجوده عين وجود الماهية
فلا يتقدم عليه وان اراد الجزء التحليلي الغير المحمول نظير الاجزاء الفرضية للمتصل الواحد فهو ليس مقدما
على الماهية وقد صرح الشيخ بتقدم المادة على الماهية تقدم البسيط على المركب فما ذكره لا يصلح
للتوفيق والله ولي التوفيق قوله لا خلاف في وجودها ذهنا وخارجا قيل فيه بحث اذ الماهية
بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا وجود لها في الخارج اصلا فان الماهية الموجودة فيه غير العرضيات المحمولة عليه

حملا خارجيا ومن ثمة قيل صحة الحمل في القضايا الخارجية يقتضي تغاير الطرفين ذهنا واتحادهما خارجا
فكيف يكون العرض زايدا عليه هناك وقد حصل منهما امر ثالث فيه فان قلت لا شك ان الجنس كالحيوان موجود
في الخارج وان كانت زيادة عليه والتركيب بينهما يكون في الذهن فلم لا يكتفي في وجود المعنى الثاني في الخارج
على هذا القدر قلت الماهية المحفوفة بالعوارض في الخارج قد يتصور تجردها عنها في الذهن كما قدمه فلو اكتفى
في وجود المعنى الثاني في الخارج على القدر المذكور لاكتفى في وجود المعنى الاول فيه ايضا على هذا القدر لاستوائهما
في ذلك فيلزم ان يكون المعنى الاول موجودا ايضا واوردت عليه في تجريد الغواشي ان ما ذكره ههنا من نفي
وجود الماهية بشرط لا شيء مخالف لما نقل عن الشيخ آنفا ولما صرح به الشيخ وغيره من ان الماهية
بشرط لا شيء بهذا المعنى هي المادة موجودة فيه واعترض عليه بانه نفي الماهية بشرط لا شيء في الخارج ولا يلزم
من ذلك نفي الجزئية التي نقلها عن الشيخ لان الجزئية اعم من الجزئية في الخارج ولا يلزم من نفي الخاص نفي
العام فلا مخالفة بينهما وكذا لا مخالفة بين ذلك وما صرح به القوم من ان الماهية بهذا المعنى مادة فانهم
فانهم صرحوا ايضا بان المادة والجنس متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وبان الجنس ليس من الاجزاء الخارجية
فلا محالة يكون المادة ايضا كذلك وتحقيقه **اقول** قد سبق ان كلام الشيخ يقتضي الجزئية الخارجية وما
ذكره من ان المادة ايضا كالجنس غير موجودة في الخارج من سخيف القول كما لا يخفى على من له ادنى دربة
وليت شعري اذا لم يكن المادة موجودة في الخارج فما بالهم يطولون في تقرير البرهان على وجودها وايراد
الشكوك عليها ورفعها ثم الحكم بان الصورة شريكة للعلة الفاعلية لها واذا لم يكن الجنس موجودا في الخارج
وقد تقرر عنده ان معنى الحمل هو الاتحاد الحقيقي في الوجود فكيف يصح حمل الجنس على ما تحته من الافراد
الموجودة في الخارج على انه صرح فيما اوضح من كلامه ان وجود احد طرفي الحمل مع عدم الآخر بطل لما بينا
من الاتحاد هذا وقد كنت اوردت في تجريد الغواشي على قوله الماهية الموجودة في الخارج عن العرضيات
المحمولة عليها حملا خارجيا فكيف يكون العرض زايدا عليه هناك وقد حصل منهما امر ثالث ان هذا مبني على
ما توهمه في وهمه ان معنى الحمل مطلقا هو الاتحاد في الوجود والجعل حقيقة وهو غير لازم فان
فان وجود العرض كالاسود متأخر بالذات عن وجود موضوعه كالثوب بل قد يتأخر عنه بالزمان فكيف يتوهم
بينهما الاتحاد الحقيقي بحسب الوجود وايضا جعل الاسود غير جعل الثوب اذ جعل الاسود موقوف على جعل
الثوب فكيف يتحدان في الوجود والجعل واعترض عليه بانه لو لم يكن المحمول متحدا مع الموضوع لا يصح
ان هذا ذاك بالضرورة ولا يلزم من ذلك ان يكونا متحدين دايما بل قد يكون الموضوع متحدا مع امر
ثم لا يبقى من ان هذا الامر وسبق من حيث انه موضوع كزيد فانه عين الصبي في الاوقات فاذا صار
شابا لم يبق من حيث انه صبي ويبقى من حيث انه زيد وقد لا يكون متحدا مع امر ثم يصير متحدا معه
كما ان زيدا يصير عين شاب بعدما لم يكن والثوب عين الاسود بعدما لم يكن والاتحاد لا ينافي سبقا منهما

ثم

ثم لا يشتبه على من له ادنى فهم ان الماهية التركيبية الدال على الحمل امر واحد سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او
عرضيا له ولذلك حرف القوم نظرهم عن خصوصية المواد وعبروا عن الموضوع والمحمول بج ب واعترفوا بان ج
ب هو الحكم باتحادهما وقالوا اصح العبارات الدالة على الحمل الايجابي هو هذا ذاك ولا خفاء في انه كما يفهم
من قولك الانسان ناطق اتحاد الطرفين كذلك يفهم من قولك الانسان ضاحك ولا يختلف معنى الهيئة التركيبية
ههنا باختلاف المحمول بالذاتية والعرضية وما حسبه هذا القايل من ان بين الثوب والاسود اتحادا مجازيا
مصححا للحمل فقد عرفت فساده آنفا **اقول** لا كلام في ان معنى الحمل هو الاتحاد وانما الكلام في ان الاتحاد الذي هو
معنى الحمل اعم من الاتحاد في الجعل والوجود حقيقة كما بين الذاتيات وما هي ذاتيات له او الاتحاد الذي بين
العارض والمعروض او بين معروضي عارض واحد او عارضي معروض واحد وبالجملة معنى الحمل مطلق الاتحاد
على اي نحو كان من اقسام الاتحاد المذكورة في موضعه الا ترى الى قول المص بعد ذكر اقسام الوحدة والهو هو
على هذا النحو مثل الشيخ في الشفاء بالاتحاد بالعرض بقولك الطبيب وابن عبد الله واحد وغير التعليم
الاول عن جميع اقسام الوحدة بهو هو حتى قال بالاتحاد بالمحمول القطن هو الثلج وكذا في ساير اقسام
الوحدة ومن البين انه ليس بين تلك المحمولات وموضوعاتها اتحاد بحيث يكون جعلها واحدا بتم التعارف
وقد يخص الحمل ببعض وجوه الاتحاد ومن البين ان ما ذكره لا يرتبط بما ذكرنا اذ لا كلام لنا في انه لو لم يكن
بين الشيئين اتحاد ما بوجه من الوجوه لم يصح الحمل انما الكلام في انه لا يختص صحة الحمل بالاتحاد الذي ينافي ان
يحصل من اجتماعهما ثالث كما بين القطن والثلج والضاحك والتعجب وبين الثوب والاسود وهو يطول
كلامه لم يحم حول ذلك وزعم ان القايل ان بين الثوب والاسود اتحادا مجازيا مصححا للحمل وانه قد بينا
وقد توهم ان ساير اقسام الوحدة سوى ما توهمه لغو تصحيح الحمل المتعارف مجازي وانه لا يصح الحمل
الا بتحقق القسم من الاتحاد الذي هو الحقيقي عنده وفساد كلا التوهمين لا يخفى على من له ادنى دربة
ومن العجب انه جعل عدم اختلاف معنى الهيئة التركيبية دليلا على ان الثوب والاسود مثلا متحدان وجودا
وجعلا مع انه لا يخفى على من له ادنى مسكة علم ودلالة عليه فانه اذا كان معنى الهيئة مطلق الاتحاد
فالمعنى لا يختلف في المواد لكن ذلك الاتحاد الذي هو معنى الهيئة بعد ان يتحقق في ضمن الاتحاد على هذا النحو
كما في حمل الذاتيات وقد يتحقق في ضمن فرد آخر من الاتحاد كما سبق تفصيله ثم لو جاز زمانا تخليه من اتحاد
الشيء مع غيره في بعض الاوقات واذا زال الاتحاد ينعدم ذلك الشيء من حيث انه متحد معه ويبقى من
حيث الاتحاد مع شيء آخر لجاز زما ذهب اليه فرفوريوس من اتحاد العلم بالمعلوم بمثل ذلك بان يقال
اذا تصور العاقل **آ** مثلا اتحد به ثم عقل **ب** زال اتحاده مع **آ** وصار متحدا **بب** وقد انتفى
العاقل من انه **ب** وبقي من حيث انه **ب** وقد رد الشيخ وغيره من الحكماء هذا المذهب بالدليل الدال
على استحالة اتحاد الاثنين لا يقال المحال اتحاد الامرين الموجودين بوجودين متغايرين والمعروض مع العا

رض

ليس كذلك لانا نقول لا شك ان العارض متأخر في الوجود عن المعروض ويحتاج اليه فيكون مغايرا له في الوجود
اذ لو كان عينه لم يتصور الاحتياج فيهما فان توقف الشيء على نفسه محال بالبديهة **قوله** وفيه بحث لانه ان اراد
اه نقل عن بعض الفضلاء انه قال مجيبا عن هذا ان المراد باللواحق الخارجية ما يستدعي كون معروضه
موجودا خارجيا سواء كان عروضها له بحسب الوجود الخارجي او بحسب الوجود الذهني كالوجود الخارجي
العارض للموجود الخارجي حين كونه موجودا في الذهن كالوحدة تمايز عما بحسب هذا الوجود
دون الوجود الخارجي واراد باللواحق الذهنية خلاف ذلك او نقول اراد بالخارجية ما يكون
الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في الخارج او لعروضه كالبياض والعمى وبالذهني ما لا يكون كذلك فان
العدم الخارجي عارض خارجي بهذا المعنى فلا يصح الحكم بان المجردة معدومة في الخارج قلنا هذا السؤال
لا يختص بما ذكرنا بل يرد على تقدير ارادة بالعوارض مطلق العوارض والحل ان صدق السالبة
لا يتوقف على وجود الموضوع بل يصدق على عدمه فيصدق الحكم بان المجردة معدومة بانتفاء التجرد
بسبب عروض العدم للماهية بخلاف الوجود الخارجي وغيره فالامور الثبوتية التي يكون الحكم به ايجابا
صادقا مستدعيا لوجود الموضوع واعترض عليه بانه قد مر ان كون الخارج ظرفا لنفس الشيء دون وجوده
كلام خال عن التحصيل على ان المتبادر من العوارض الخارجية غير هذين المعنيين **اقول** كون الخارج
ظرفا لنفس الشيء انما هو في الوجود والعدم فمعناه كون الموجود اصلا وسلب ذلك الوجود واما في
الاتصاف فمعناه ان ذلك بحسب وجود الموجود في الخارج وقد مر تفصيل ذلك غير مرة فقوله خال
عن التحصيل محمول على تحصيله **قوله** لا ريب انه يمكننا على المجرد اه قلت في الحواشي فيه بحث اذ ليس النزاع في
تصور مفهوم الانسان المجرد مثلا ووجوده في الذهن فانه لا يتصور نوع عاقل النزاع في ان هذا المركب
التقييدي متصور وموجود في الذهن وايضا هو مخلوط بالتجرد بل النزاع في انه هل يوجد في الذهن
الانسان بحيث لا يكون مخلوطا فظاهر ان الحكم على المجردة لا يلزم تصور الانسان بحيث لا يكون معه
امر اخر كيف وفي هذا الحال لو حوظ معه التجرد فقوله الا ترى كما ترى فان قلت الحكم ممتنع على الافراد
فما صدق عليه المفهوم ايضا موجود في الذهن بهذا الوجه قلت ليس النزاع الا في الوجود المجرد من حيث التجرد
والافراد ولو سلم وجودها فليست موجودة من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها مع وصف التجرد
والحكم التي وقف عليها انما هو باعتبار الوجود في الذهن كما في المجهول المطلق فان افرادها الفرضية
ممتنعة موجودة في الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية والحكم التي وقف عليها من تلك الحيثية
انما هو بمقتضى المجهولية اعني امتناع الحكم لا بما يقتضيه المعلومية بذلك الوصف وهو صحة الحكم وان
اريد ان المجردة موجودة لا من حيث التجرد فلا حاجة الى هذا التطويل فان الماهية من حيث الخلط
موجودة بالاتفاق واعترض عليه من وجوه منها ان قوله ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد غير مسلم

اذ

اذ غرضهم منها ان للعقل ان يعتبر الماهية في نفسها مجردة عن جميع عوارضها وسيوفي ذلك بعض
مطالبهم منها ان عروض بعض العوارض كالوجود والامكان بحسب الاعتبار العقلي لا بحسب نفس الامر
كما سبق تحقيقه واما ان الماهية المجردة عن جميع عوارضها موجودة في الذهن في نفس الامر مع ظهور
انه غير مطابق للواقع لا يظهر لاعتباره فائدة ومنها ان الماهية في هذه المرتبة كما انها مجردة عن
العوارض كذلك مجردة عن التجرد الذي هو سلب العوارض وكذلك مجردة عن سلب سلبها وبالجملة
هي مجردة عن كل عارض وجوديا كان او عدميا كما سبق انفا فقوله كما ترى **اقول** لا يشتبه على
من له ادنى فهم ان ما ذكره من المطالب التي زعم تفرعها على تصور الماهية المجردة لا يتفرع على تصور
مفهوم هذا المركب التقييدي اعني الماهية فانه من اجلى الجليات ان تصور هذا المفهوم لا يستلزم
ما ذكره وكون عروض الوجود والامكان ونظائرهما بحسب الاعتبار العقلي الذي لا يطابق نفس
خلاف الواقع وخلاف ما يشهد به الفطرة السليمة وليت شعري كيف يستلزم تصور الماهية مفهوم الماهية
المجردة التصديق بان الوجود والامكان ليسا من عوارض الماهية بحسب نفس الامر وبان الماهية في تلك
المرتبة مجردة عن كل عارض مع انه بحسب هذا التصور متقيد بالتجرد فما ذكره مما لا يتعلق به غرض
ولا يترتب عليه شيء مما فرع عليه واما ان الماهية المجردة عن جميع العوارض موجودة في الذهن بمعنى
انها في مرتبتين مراتب الوجود الذهني اعني نظر العقل وملاحظته مجردة عن كل عارض فان
للعقل ان يلاحظ الماهية ولا يلاحظ معها شيئا من العوارض حتى ملاحظته اياها فيتفرع عليه كون
الوجود من العوارض واللوازم مغايرا له الى غير ذلك من المطالب وسيجيء تحقيق ذلك في الحاشية الآتية
قوله والجواب انه لا معنى للموجود في الذهن اه قلت في الحواشي هذا جواب عن الاعتراض بعد رده
للجواب وتحريره ان المجردة مما بحسب نفس الامر قد يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه فلا نسلم بصدق
كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا في نفس الامر او المجرد في نفس الامر يمكن فرضه فيوجد فيه والتحقيق
العام انه ان اريد ان الماهية المجردة لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب
نفس الامر لكنها يوجد في الفرض العقلي بان يفرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد
في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون عليه بالتجرد الواقعي حال فذلك مما لا شك في
نفسه وان اريد انه في الفرض شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار فلا خفاء فيه لكن يتوجه انه يوجد
في الخارج ايضا شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه ما لوحنا اليه من ان الفرق انه
يوجد في ملاحظة الذهن شيء هو مجرد بذلك الاعتبار ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتباره بل باعتبار
ملاحظة الذهن الذي هو غيره فهذه مجرد وجود لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء ولكن
من جميعها ان طرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل باعتبار العقل جميعا فحكمه

ماهية

ثنية

بحسب مد

حل

ان يوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في
شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا واعترض بان معنى كلامهم ان العقل اذا تصور الماهية وحدها
بلا ضميمة اخرى يجدها في هذه المرتبة مجردة عن جميع عوارضها حتى لو امكن ان يوجد وحدها لكانت مجردة
عن جميع العوارض في تلك الحالة ولم يريدوا ان العقل يفرض له وصف التجرد ولا انه يوجد مجردا بحسب اعتبار
التجرد فيه في الخارج او في الذهن او في الاعتبار العقلي فلا يكون الا اعتبار العقلي ط فالذي نظير ذلك ان العقل
يجد المؤثر في مرتبة التأثير متقدما على الاثر لا انه يفرض له وصف التقدم ولا انه يوجد متقدما في الخارج
او في الذهن او في الاعتبار العقلي بحسب اعتبار التقدم فيه حتى يكون لعروض التقدم له طرف وتلخيصه ان
العقل يحكم بان مقتضى التأثير تقدم المؤثر على الاثر لكن لما لم يخرج هذا المقتضى الي الفعل لم يكن
للمؤثر تقدم على الاثر في نفس الامر ولا يكون لتقدمه طرف في الواقع ويحكم فيما نحن فيه ان مقتضى
الماهية بلا ضميمة تجردها عن جميع العوارض ولما لم يخرج هذا المقتضى الي الفعل لعدم تحققها بلا ضميمة لا يكون
مجردة عن العوارض في نفس الامر ولا يكون لتجردها طرف اصلا ولما كان الذهن يجد هذا التجرد ولا يوجد
في نفس الامر ما يطابقه ينسب وجوده الى الذهن وكذا الحكم تقدم المؤثر ثم لا يخفى على المحصلين ان الفرق
الذي تعرض له كلام خال عن التحصيل **اقول** ما جعله معنى كلامهم هو احد الاحتمالات التي ذكرتها
اعني انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار اي في نظر العقل وقد فصلت في كتبي في مواضع
متعددة من الحواشي وتجريدات الحواشي والغرض منها استقصاء الاحتمالات وما ذكره من ان تقدم
المؤثر على الاثر ليس بحسب نفس الامر يقتضي ان يكون الحكم متقدمة كاذبة مخالفا للواقع فلا يترتب عليه امتناع
كون الى وعلى عليه للحرى بناء على ما فرع القوم عليه من انه يستلزم امكان الخلاء في ذاته فان الاثر
الذي المخالف للواقع لا يترتب عليه الحكم الواقعي بل ذكره كلام مختبط لان الحكم الذي لا يطابق الواقع يكون
طرفه الفرض فان طرف اتصاف الثلثة بالزوجية مثلا انما هو فرض الفارض فكذلك اتصاف حصل
في الذهن ان كان مطابقا للواقع كان طرفه الواقع ونفس الامر وان لم يكن مطابقا كان طرفه فرض العقل
ثم لا نم ان مقتضى الماهية بلا ضميمة تجردها عن جميع العوارض لان اعتبار الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الذي
اعتبر الاقسام هو ان يعتبر تمام المتحصل محصولا ولا مدخل فيه لشيء في تحصله ولا شك ان ذلك لا
ينافي الاقتران بالعوارض الخارجية المقارنة لها لم يعتبر تحصلها اياها وتفصيله انه ان اراد ان مقتضى الماهية
بشرط لا شيء ان يكون غير مقارنة بشيء من العوارض فهو غير مسلم كيف ولو كان كذلك لكان ممتنعا في الذهن و
الخارج جميعا لان الوجود في الذهن او الخارج يستلزم مقارنة العوارض فاذا كانت الماهية مقتضية لامتناع
المقارنة لزم امتناعها قطعا وان توهم ان مقتضاها ذلك لكن عدم خروجه الي الفعل بسبب امر يقارنه كما ينبغي
مقتضيات الطبايع بسبب الغرائب بعد تعدده فيلزم ان لا يوجد في بعض الاوقات بلا ضميمة فعلى هذا الا لكان يقتضي ان يكون زوجا لكن لمانع لم يخرج ... ماهية الثلثة عرضها ... زوجية

مرتبة صـ (uncertain reading)

الي

الي الفعل وهذه سفسطة بل بحرفة ثم لا يخفى على المحصلين ان الماهية تجردها بنظر العقل وملاحظته عن اللواحق
وهو مرتبته في مراتب الوجود الذهني فيصدق انه تجرد بحسب الوجود الذهني اي بحسب مرتبة من مراتبه والتجرد في شيء
من مراتب الوجود الخارجي عن العوارض وهذا امر محصل لكنه فات عن التحصيل ثم نقل عن بعض العقلاء ان
اراد بوجود المجرد في الذهن وجوده فيه معراة في نفس الامر عن اللواحق مطلقا فلا شبهة في بطلانه وان اريد و
بحسب الاعتبار مطلق اعم من ان يكون معراة عن تلك اللواحق في نفس الامر او لا فلا شبهة في صحته الا ان المجرد بهذا
المعنى يكون موجودا في الخارج ايضا فلا فرق فلا وجه لنفي الوجود الخارجي عنه واثبات الوجود الذهني **اقول**
هكذا نقل المنتصب للاعتراض ولم يتعرض للاعتراض عليه وانت علمت الجواب عنه مما اسلفنا فانا نريد ان المجرد بحسب
مرتبة من مراتب الوجود الذهني عن ملاحظة العقل بوجوده الذهني فان للعقل ان يلاحظ الماهية ولا يلاحظ معها
شيئا اخر حتى يلاحظها اياها فيوجد في تلك الملاحظة ما هو معرى عن اللواحق بحسب الملاحظة ولا يوجد في الخارج
ما هو معرى عن العوارض مطلقا اذ ليس للماهية مرتبة عن الوجود الخارجي في شيء من مراتب الوجود الخارجي ولكنها
معراة عن الوجود الذهني في ملاحظة العقل فالفرق ان المعراة عن العوارض مطلقا انما هو في العقل اي ملاحظته
دون الخارج ولو عراها عن الوجود في ملاحظة العقل لم يصح الحكم عليها بتقومها ولوازمه وذلك العراء في الملاحظة حيثية
واقعية للماهية فعلم من ذلك انها مغايرة للوجود في الواقع ولو كان ذلك العراء اختراعيا غير واقع كما يتوهم
لم يدل على مغايرتها للوجود فان فرض انفكاك الماهية عن نفسها ممكن ولا يدل ذلك على مغايرتها لنفسها **قوله**
الكلية اذا قرنت بالاشتراك مع وجوده في الخارج قيل يلزم من اشتراك الكلي بين كثيرين تعدده لاتحاده
مع كل واحد منها واما وجود الشيء الكلي الذاتي لصحة حمله عليه بالمواطاة والحمل المذكور وهو الحكم باتحاد الطرفين
كما مر فانه يكون المعنى الكلي المشترك واحدا وكثيرا ايضا ومن الجائز ان يكون وحدته في وجود وكثرته في وجود اخر
كالانسان مثلا فانه معنى واحد في الذهن والاشخاص كثيرة في الخارج وتحقق انه موجود في الخارج قوله لزم
اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة قلنا نعم وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج واحدا
اما اذا كان واحدا في الذهن ومتعددا في الخارج فغايته ما لزم من ذلك ان يكون المعنى الواحد في الذهن متعددا
في الخارج ويكون في تعدده موصوفا بصفات متقابلة في زمان واحد ولا محذور في ذلك ولا يندفع ذلك
بان كل موجود في الخارج متشخص لا كلي ما هو واحد فيه ليس كليا وان الكلي هو المتعدد في الخارج ومما يدل
على ان الكلي واحد في الذهن ومتعدد في الخارج قول الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات
الشفاء وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جملة ما يطابق في العقل كل واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون
الصورة الواحدة مضافة عند العقل الى كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل لا تختلف
نسبته الى واحد اخذته من الجزئيات اي واحد منها احضرت صورته في الخيال ثم انتزع العقل مجرده
معناه عن العوارض وحصل في العقل هذه الصورة بعينها كانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد

جعل المجرد (uncertain reading)

الحيوانية

عن اي تشخص ما حفوف عن موجود في الخارج او جار مجرى الموجود في الخارج وان لم يوجد هو بعينه
من خارج بل اخترعه الخيال وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهو بالقياس الى
النفس الجزئية التي انطبعت فيها متشخصة وهي واحدة من الصور التي في العقل ح هذا كلامه ويعضد
ذلك ما في شرح الاشارات من ان الشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف
مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل هو من كل انسان محسوس وهو
الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث كذا موجود في الخارج والا فلا يكون تلك الاشخاص اناسا و
كان الكلي المذكور واحدا في الذهن ومتعددا في الخارج كان موجودا فيهما ويكون الحكم بانه موجود في
الذهن دون الخارج تحكما غير مسموع ولو صح ان يقال انه ليس بموجود في الخارج اذ لو كان موجودا
في الخارج لكان متعددا هناك لما تقرر من انه لا بد ان يكون واحدا ومتعددا ايضا ولو كفى في كونه
موجودا في الذهن انه واحد فيه وان لم يكن هناك كثيرا ولم يكن واحدا هناك والفرق بينهما في ذلك تحكم
ظاهر اقول معنى قول الحكماء ان الكلي غير موجود في الخارج انه ليس في الخارج متصف هناك بالاشتراك
واما وجود الطبايع فهم قائلون به اعني الطبيعة من حيث هي لا من حيث انها كلية او جزئية كما نقله
عن شرح الاشارات وصرح به القوم وذلك لا ينافي غرض الشارح لان غرضه ان الكلية بهذا المعنى
لا يتصف بها الطبيعة في الخارج ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المعترض لا يتمشى على ما ذهب اليه من
ان الوجود بغير الماهية وان الموجود في الذهن مغاير للموجود في الخارج بحسب الماهية اذ ح لا يكون وجود
اشخاص الجواهر بعينه وجود الامر الحاصل في الذهن كيف والحاصل في الذهن كيف وحقيقة عنده
والحاصل في الخارج جواهر فكيف يكون امرا واحدا متصفا بالوحدة في الذهن والكثرة في الخارج
وكذا لا يذهب عليك ان الطبيعة من حيث هي لا من حيث هي عام ولا من حيث هي خاص هو الذي ذكرنا
انه يصح تسميته الى الكلي والجزئي كما سبق ومن العجب انه لا يشتبه العرض لمثل هذا الامر الجلي مع
شيوعه في كلام الشيخ وتلامذته وغيرهم من الحكماء قوله هو موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه
في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان في نفسه متعينا في ذاته قيل عليه فان الهيولى الاولى موجودة
في الخارج عندهم وهي مبهمة في حد ذاتها متعينة بالصور الزايدة عليها فاذا نظر العقل الى
ذاتها وقطع النظر عن غيرها الذي منه الصور تجدها عاريا من مقتضى الصورة وهو التعين مثلا الهيولى المقترنة بالصورة
النارية نار بالعرض والمقترنة بالصورة المائية ماء بالعرض وهي في نفسها ليست شيئا منها ولا تعين في نفسها انها ماهية
واورد عليه في تجريد الغواشي انه ان اراد ان تلك الصور اسباب تشخصها فهو لا ينافي ان يكون في حد ذاتها
متشخصة كما في ساير الاشياء التي تشخصها معلول غيرها وان اراد ان تلك الصور هي نفس تعينها فهو كلام بعيد ح

الحكماء

الحكماء ولا يشتبه كلامهم ولا يرتضيه ذو فطرة سليمة وقد صرح القسم الاول ان الهيولى العناصر متحدة بالتشخص فكيف يجوز
عند العقل ان يكون المبهم موجودا في الخارج وايضا لما سلم ان الهيولى ماء بالعرض ونار بالعرض مثلا لا محالة يكون له
ذات مغايرة لتلك الصور فان ما هو ماء بالعرض يكون بالذات شيئا اخر فله هوية مغايرة لها والهوية تبلغ الابهام
واعترض عليه بان المختار ان تلك الصور اسباب تشخصها وقوله فهو لا ينافي ان يكون في حد ذاتها متشخصة ثم
وكيف لا ينافيه وما يكون للشيء في حد ذاته لا يختلف ما دام الذات باقيا والهيولى الباقية فانها تختلف تشخصها
بسبب اختلاف الصور المتعاقبة الواردة عليها اقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون شيء من الاعتبارات التي بعينها
ذكره معلول غيرها متعينا في حد ذاتها لا بعينه معلول لغيرها فاذا قطع النظر عن علتها لم يكن متعينا على قياس ما
وعلى ذلك يلزم ان لا يكون شيء من الممكنات موجودا في حد ذاته وانت تعلم ان قطع النظر عن العلة لا يوجب ان لا يكون
المعلول متصفا في حد ذاته بالوجود وغيره كالتعين نعم على تقدير عدم العلة لا يكون متصفا به وتفصيله ان المراد
بقولهم كل موجود في الخارج فهو في حد ذاته متعين ان كل موجود فهو بحيث اذا لاحظه العقل وحده ممتازا عن غيره
وذلك ضروري والهيولى متشخصة بالصور المتعاقبة بمعنى ان تلك الصور باسرها يفيدها تشخصا واحدا كما ان وجودها
يحفظ بتلك الصور المتعاقبة ولا يتبدل تشخص الهيولى بتبدل الصور كيف ولو كان كذلك لكان المقارن لكل
صورة تشخصا اخر من الهيولى فيكون التشخص الاول من الهيولى قد فسد وحدث تشخص اخر فيلزم ان يكون هناك هيولى اخرى
يفيد التشخص الفاسد والحادث فلا يكون هيولى اولى وقد فرضناها كذلك هذا خلف قوله والكلية بمعنى الاشتراك منع
عروضها للصور العلمية قيل هذا ايضا غير تام اذ الصور المذكورة كلية باعتبار المطابقة للكثرة الخارجية او ما
في حكمها جزئية بحسب الوجود الذهني وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفاء الى قوله فالعقول والنفس من الانسان
هو الذي هو كلي وكلية لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه يقاس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة كلها عنده
حكم واحد من حيث انه صورة ذهنية في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والنفسانيات وكما ان الشيء باعتبارات رات
مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث انها هذه الصورة صورة
في النفس فهي جزئية ومن حيث انها مشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلاثة التي بيناها فيما مضى فهي كلية
ولا تناقض بين الامرين قوله ما ذكره في معرض الجواب لا يلايم السؤال لان حاصل السؤال ان الكلام المنقول
يدل على ان الكلية بمعنى الاشتراك ليس صفة الامر الخارجي ولا للصورة العقلية بل للصورة العقلية بمعنى المطابقة
لا بمعنى الاشتراك وذلك مخالف لتقسيم المنطقيين المفهوم الى الكلي والجزئي فظهر ان ما ذكره لا يدفع هذا
السؤال فانه لم يدع ان الصورة العقلية ليست كلية بمعنى المطابقة بل لا ارتباط لذلك بكلام السائل
فان الشارح ما ادعى ذلك بل نقله واعترض عليه والجواب عن هذا السؤال ان الكلية بمعنى الاشتراك
صفة للصورة باعتبار انه معلوم وباعتبار المطابقة صفة لها باعتبار انها علم فان العلم والمعلوم في
متحدان بالذات والصورة الانسانية الحاصلة في العقل من حيث انه علم متصف بالكلية بمعنى المطابقة فان

فان الصورة الحاصلة في كل فرد كما علم تفصيله ومن اجل انه انسان متصف بالكلية بمعنى الاشتراك اي
الكلي وتقسيم المنطقيين المفهوم الى الكلي والجزئي على النحو الذي ذكره لا ينافي الكلام المنقول اولا
يلزم مما علم كون الكلية بهذا المعنى صفة للامر الخارجي والصورة العقلية من حيث انها صورة
عقلية ان لا يكون صفة للمفهوم حتى يتفرع عليه انه لا يصح تعريف الكلية بالاشتراك لجواز كونها صفة
لتلك الصور من حيث انها نفس المفهوم قوله كل واحد منها مطابق لما في تلك الصور وما يطابقها
فيحث اذ لا نم ان كل واحد منها مطابق لما يطابق تلك الصورة اذ حاصل ما فسره مطابقة كل منها
مع تلك الصورة انه بحيث لو وجد في العقل كان عين تلك الصورة وتلك الصورة مطابقة لها بمعنى انها لو
وجدت في الخارج او ما هو حكمه كان عين واحد منها ولا مطابقة بهذا المعنى بين اثنين من تلك الكثرة اذ
احدهما بحيث اذا وجد في الخارج او في الذهن كان عين الاخر ثم المطابقة بمعنى الاتحاد في الاطراف
يستدعي ان يكون مطابق مطابق الشيء مطابقا واين هذا من ذاك اقول من اورد هذا السؤال
انما اورده على التفسير الذي ذكره المعترض واين احدهما من الاخر نعم يمكن المناقشة بانه على التفسير
السابق ايضا لا يكاد يتوجه السؤال لان حاصل معنى المطابقة كون تلك الصورة العقلية اثرا حاصلا
من العقل بكل واحد منها وذلك مفقود في احاد تلك الكثرة ولضعف السؤال صرح بلا يقال قوله
ولعل الشرع في ذلك قيل هذا الكلام لا يخلو عن رخاوة ما فان المطابقة لا يستدعي الكلية والا
لم يكن الامر الخارجي مطابق للصورة العقلية صرح انفا بان المطابقة من الجانبين اقول هذا الكلام
لا يخلو عن صلابة ما لان حاصل الشرح المذكور ان الكلية هو مطابقة الصورة الذهنية التي هي ظل
للامر الخارجي وما يحكيه لا المطابقة مطلقا فكيف يتوجه عليه ان المطابقة لا تستدعي الكلية
واشارة ان المطابقة المخصوصة يستدعيها قوله الحاصلة الصورة الحاصلة في ذهن واحد من
الطائفة مطابق للصورة الحاصلة في ذهن غيره قيل غير تم وانما يكون مطابقة لها لو كان نشاء
هذه الصورة بحيث اذا حصلت في ذهن واحد اخر من الطائفة كان غير الصورة الحاصلة في ذهن
الواحد الاول ومعيار ذلك صحة الحمل وليس كذلك فانه ضروري ان الاشياء المطابقة لشيء واحد
مطابقة قلنا انما يلزم ذلك في المطابقة بمعنى الحمل والاطراف لا في المطابقة التي كان الكلام فيها الكلام
اقول قد عرفت ان المطابقة للكثير بنا على ما فسره الشارح هو انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها
اثر متجدد ولا خفاء في ان المطابقة بهذا المعنى جارية في كل واحد من هذه الصور القائمة باذهان
تلك الطائفة فانك اذا تعقلت الصورة الانسانية القائمة بذهن زيد مثلا وجردتها عن
المشخصات حصل في ذهنك صورة الانسان ضرورة ان الحاصل في ذهنك هو بعينه الانسان
وقد اكتنفه عوارض ولواحق مشخصة بحسب الوجود الذهني فاذا جردته عنها لم يبق الا الانسان

كما ان

كما ان الافراد الموجودة في الخارج اذا جردت عن المشخصات الذهنية لم يبق الا الانسان قوله ومع ذلك
صحة الحمل فليست قلنا ان اردت صحة الحمل انه يصح حمل الصور بدون التجريد عن اللواحق الذهنية على كثيرين فمن البين انه
ليس كذلك ضرورة ان الصور الذهنية بدون التجريد عن تلك اللواحق لا تحمل على الافراد الموجودة في الخارج فان زيدا
مثلا الانسان مع اللواحق الذهنية وان اردت صحة الحمل بعد التجريد عن تلك اللواحق لا تحمل على الافراد الموجودة
في الخارج فان زيدا مثلا انسان لا انسان مع اللواحق الذهنية وان اردت صحة الحمل بعد التجريد فمن البين جواز
حمل كل واحد من تلك الصور بعد التجريد عن الصور بالاذهان فان كل واحد منها انسان موجود في الذهن في
في الذهن كما هو الحق لا كما ذهب اليه من ان الموجود في الذهن مغاير للموجود في الخارج بحسب الماهية على ما سبق
تحقيقه وكلام الشارح مبني على ما تقرر عندهم لا على ما تقرر عنده ولا يخفى ان الجواب عن هذا السوال هو تخصيص
الكثيرين الذين ينسب اليهم الصورة بالمطابقة بما يكون تلك الصورة ظلا لها وكما ذكر الشارح ان الجواب عن
السوال الاول هو تخصيص المطابق بالصورة وان ما ذكره المعترض لا يتاتى على ما فسر الشارح المطابقة
قوله لان للمنطقيين بكرهم اه قلت في الحواشي هم قسموا الحق في الالفاظ الى الكلية والجزئية وفسروا المعنى
بالصور العقلية فانها غير الماهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء ان الماهية لا بشرط شيء
تسمى صورة عقلية فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا
متصفة بالاشتراك الكلي من حيث الماهية نعم فساده ظاهر بناء على ما حققه الشارح من الفرق بين
القائم بالذهن والحاصل فيه فان العلم والمعلوم يتغايران بالذات وهو شيء تفرد به الشارح وهذا القائل
لا يقول به واعترض عليه بان تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي شايع في كتب المتاخرين قالوا المفهوم ان
منع نفس تصوره من وقوع الشركة فهو جزئي والا فهو كلي وانكاره مكابرة ولو صح ما
نقله عن الشيخ من ان الماهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية لم يرد بالصورة العقلية ما قام بالعقل
الذي فيه الكلام بل ما هو الماهية لا بشرط شيء موجود في الخارج قطعا ولهذا قلت قد سبق
ان الشيخين ابا نصر وابا علي وكثيرا من المحققين ذهبوا الى ان المعلوم بالذات المنكشف عندنا هو العلم
فقوله قسم المفهوم او الصورة العقلية كان تقسيما للعلم الذي هو الصورة المذكورة قلت وان كان ذلك
كذلك لم يذهب الشارح ولا القايل الذي نقل كلامه على هذا لم يناسب بناء كلامهم على ذلك اقول
الكلية والجزئية على ما هو التحقيق صفة الصورة كما تقرر في موضعه وتقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي
انما يصح بناء على ان المفهوم هو عين الصورة كما تقرر وزده في صحة النقل عن الشيخ مشعر بعدم
اطلاعه على مواضع الشفاء فليتسع ونفيه ارادة الشيخ من الصور العقلية ما قام بالعقل
مكابرة اذ ليس للصورة العقلية في كلام الشيخ وغيره معنى اخر حتى يقال اراد به معنى اخر وكون الما ماهية
لا بشرط شيء موجودا في الخارج لا ينافي كونها صورة عقلية اذ هي صورة عقلية باعتبار قيامها بالعقل

وموجود في الخارج باعتبار الماهية نعم ينافيه على ما ذهب اليه من ان الموجود في الذهن ماهية اخرى
مغايرة للموجود في الخارج بحسب الجنس العالي وما يتراءى منه وقد عرفت حاله مرارا وعدم ذهاب الشارح
الى ان المعلوم بالذات هو الصورة غير قادح فيما ذكرته كما صرحت في عبارة الحاشية وعدم ذهاب الى بل
الذي نقل كلامه اليه غير مسلم بل صرح به في كثير ان العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
قوله فيلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا اه قلت في الحواشي وحدة الجهة ممنوع بل الصورة من حيث
هي حالة في نفس شخصية وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها لكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال
الشيخ في الشفاء فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه مقيس الى
اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية
فهي احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث
ان هذه الصورة صورة ما في نفس ما من صورة النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثير فهي
كلية ولا تناقض بين هذين الامرين هذا عبارتي في الحواشي وقد حرر في المنتصب للاعتراض وان
اتحاد الجهة ثم ان الصورة المذكورة كلية باعتبار المطابقة للكثرة الخارجية او ما في حكمها او الاشتراك
بينها فانهما متلازمان كما يعلم من الشفاء لا ان المطابقة اعم في علمها يفهم من الشرح جزئية من حيث انها
هيئة في نفس جزئية كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه انفا هذه كلماته فلينظر الناظر الى تحريفه
الكلم عن مواضعه والى عدم ملايمة منع الاتحاد فان الشارح انما ادعى وحدة الجهة ثم ان ما ذكره
من انه يفهم من الشرح ان المطابقة اعم من المعنيين غير مسلم بل الذي يفهم من كلامه ان الكلية بمعنى
المطابقة يعرض للصور العقلية وبمعنى الاشتراك يعرض للمفهوم ولا اشعار في ذلك بان المطابقة
اعم من ان يكون هناك مادة قوله اذ الفاعل بالاختيار اه قلت في الحواشي قد اشتهر بين المتكلمين
ان ترجيح الفاعل المختار لاحد الطرفين بمحض تعلق الارادة من دون مرجح اخر جائز وانما المحال هو
الترجيح بدون مرجح وفيه نظر لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الاخر ان كان لا لمرجح لزم
ترجيح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا ولو كان تعلق الارادة بذلك لتعلق لزم التسلسل
في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على ما يساويها من دون مرجح فتامل
واعلم انه لا حاجة لهم الى ذلك او غرضهم وهو نفي الحوادث المتسلسلة يحصل بان يقال الذات موجب
لتعلق الارادة القديمة بوجود الحوادث في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد
حادث واعترض عليه اما اولا فبان الذات لو كان موجبا لتعلق الارادة بوجود الحادث لكان و
وجود الحادث عنها واجبا وعدم وجوده عنها ممتنعا لامتناع زوال ما يوجبه الذات عنها لكن لا يجب ولا يمتنع
على الذات من طرفي وجوده وعدمه عندهم حاصل كلامه ان الحادث على القديم لما كان من لازم ما ليس في الحوادث وهو محال عند المتكلمين اراد وان نفي التسلسل المذكورة بشيء ثانيا فلان ر

فذهبوا

فذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح وجود الحادث بمجرد تعلق الارادة من دون مرجح آخر وهو جائز
وانما الممتنع هو الترجيح بلا مرجح واورد عليهم ان تعلق الارادة باحد الطرفين ان كان لا لمرجح لزم
احد المتساويين بلا مرجح وان كان بتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات
ثم دفع تسلسل الحوادث بان الذات موجب لتعلق الارادة القديمة بوجود الحادث في وقت معين ويرد
على هذا مثل ما اوردهم بان يقال اقتضاء الذات لتعلق ارادتها بوجود الحادث دون عدمه ان كان
لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان لتعلق الارادة بذلك الاقتضاء
لزم التسلسل في تعلق الارادات واعلم ان الارادة لا يكفي في ترجيح احد المعدومين على الاخر لامكان
ان تعلقها باحدهما دون الاخر لا بد له من علة والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وهو باطل ضرورة
واتفاقا ولتلك العلة دخل تام في التخصيص قطعا اقول اقتضاء الذات لتعلق ارادتها بوجود
الحادث دون عدمه على ما ذكره مستند الى الذات فالمرجح هو الذات لا غير ونسبة الذات الى
تعلق الارادة بوجوده في وقت معين نسبة الموجب الى معلوله وذلك لا ينافي الاختيار فان الافعال
الاختيارية اذا اعتبر اسبابها الموجبة لها فهي واجبة الصدور قطعا فقوله اقتضاء الذات لتعلق
ارادتها بوجود الحادث دون عدمه ان كان لا لمرجح اه من قبيل ان يقال اقتضاء الواجب للمعلول
الاول ان كان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وهل لهذا الترديد وجه بعد التصريح
بان المقتضي هو الذات قوله واعلم ان الارادة يكفي في ترجيح احد المعدومين على الاخر اه غير مسلم لجواز
ان يكون تعلق الارادة مرجحا لاحد الطرفين ويكون الذات موجبا لتعلقها بذلك الطرف لا بد لنفي ذلك
من دليل قوله واما ممكن مستند الى الواجب قيل من المحتمل ان يكون من جملة اسباب وجود الممكن
القديم حادث ما فاذا وجد هذا الحادث قد بطلت عليته وبطلانها يتقدم الممكن القديم لا محالة لا بد
لنفي ذلك منه دليل هذا ما اوردناه في حواشينا وزاد صاحب القيل عليه بعد تغيير العبارة قوله
وذلك القديم لا يكون فاعلا للحادث المانع عنه بل يكون فاعلا قديما اخر فيما يلزم المستحيل له ر
هذا الحادث لكونه مستلزما للوجود ذلك القديم من حيث انه معلول ولعدمه من حيث انه مانع عنه وفيه بحث اذ لا يلزم
ان يكون قديما اخر لجواز ان يكون فاعل هذا الحادث حادثا اخر على ان هذه الزيادة مستغنى عنه لظهور ان الشيء يمتنع
ان يكون فاعلا للمانع عن وجوده اقول هذا المنع مشهور وفي بعض الكتب المتداولة مذكور ولم يزعم الاختصاص
به كما زعمه وليس للايراد من دابي بل على ان يكون ايراده في ذلك سابقا على ذكره ولست انظر فيما كتبته الا
لدفع القائل ثم لا يخفى انه لا بد للحادث الانتهاء الى القديم في سلسلة العلية فقد نبهت على انه لا ينتهي الى نفس ذلك
القديم وما ذكره من جواز كون فاعله حادثا لا ينافي ما ذكرته من انتهائه في سلسلة العلية الفاعلية الى قديم
اخر قوله ما به يجاب عن السؤال بما هو قيل اعلم ان ما هو جواب عن السؤال بما هو يمتنع ان يكون واجب الوجود بالذات

مبحث الماهية

اذ لا ابدان بحسب الوجودية الجواب المذكور عليه بناء على ان العقل اذا اعتبره بذاته ولم يعتبر ولم يعتبر معه غيره وجوده
عاريا عن الوجود لان الموجود لا يصلح ان يكون نفس الجواب ولا ذا خلاف فيه لما مر في اوايل الكتاب من زيادة
الوجود على الماهيات فيكون خارجا عنه وكل ما كان كذلك لا يكون ما هو بذاته واجب الوجود واذا وجد كان
ذلك لعلة لا محالة وما هو واجب الوجود بالذات فهو ما هو بذاته واجب الوجود كما حققنا فلا يكون
الواجب ماهية بهذا المعنى ومن ثم تسمعهم يقولون كل ذي ماهية معلول قلت عليه في تحرير الحواشي ما مر
في اوايل الكتاب انما يدل على زيادة الوجود المطلق ولا يلزم منه زيادة الوجود الخاص ولا يلزم ان يكون كل
ما هو جواب ما هو محتاجا الى علة في وجوده الخاص حتى لا يكون واجبا نعم لو اعتبر في الماهية الكلية على ما هو احد
معانيه صح ان كل ما هو ذو ماهية فهو معلول بهذا المراد لهم واعترض عليه بانه قد سبق ان الوجود البديهي انما
الواجب بالذات لا يحتاج في هذا الى علة فلا احتاج جواب ما هو في هذا المعنى اخر كان جواب ما هو محتاجا الى
علة **اقول** انت خبير بان المعنى البديهي هو الوجود المطلق وهو ليس عين الواجب بل ما هو عينه هو الوجود الخاص المجهول
الكنه واطلاق الوجود عليه من قبيل اطلاق العارض على المعروض لكان توهمه من ان الحكماء اطلقوا الوجود
بمعنى اخر على حقيقة الواجب فالايراد باق بحاله عفنا طربا ومن هنا يظهر انه الى الان لم يطلع على ما
هو مذهب الحكماء في كون وجود الواجب عينه **قوله** اي الحاصل في القوة العاقلة قلت في الحواشي المعقول
اعم من الحاصل في الذهن اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل لا لكائن في العلم الحضوري بخلاف الثاني وكان
غرضه من التغيير بهذا التخصيص ليترتب عليه ان لا يكون الا كليا فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئيا لكن
في علم النفس بذاته والظاهر ان المص لم يقصد بهذا التخصيص بل انما اراد ان الماهية لا يعتبر معها الوجود بخلاف
الحقيقة واعترض عليه بانه ليس هذا تعريفا للماهية حتى يتخصص الماهية بتخصيصه بل حكم من احكامه وتعريفها
قول المص ما به يجاب عن السؤال بما هو فان صح الجزئي الحقيقي لانه يقع جوابا عن السؤال بما هو لم يصدق
ان الماهية لا يكون الا كليا وان لم يصح الجزئي المذكور لذلك صدق **اقول** من البين ان قوله يطلق على الامر
المعقول بيان لمعنى لفظ الماهية وقول الشارح اي الحاصل في العقل تفصيل وتفسير لهذا المعنى وانه ليس
حكم للماهية والغرض من مثل ذلك بيان معنى اللفظ كما لا يخفى **قوله** فلا يكون الا كليا نقل عن بعض الفضلاء
ان هذا مبني على انه لا يرتسم الجزئيات في العقل اصلا بناء على ان ارتسام الجزئيات فيها مستلزم لانقسامها
وان الجزئيات المتجردة لا طريق لنا الى ادراكها بخصوصياتها بطريق الانطباع بل متعلقها على انطباعها بمفهومات
كلية ويرد عليه انا نعلم بالضرورة انا قد ندرك اشياء ليست جسمانية بجزئيات الامور العامة في جزئياتها
لا يدرك الا بالعقل وصورها لا يرتسم الا في القوة العاقلة ذكر ما قيل من ان الصور العقلية كلية ليست معناه الا
ان الصور المنتزعة من الجزئيات الجسمانية الحاصلة في العقل كلية لامتناع صورها الجزئية في العاقلة اذ يلزم منه انقسامها
بخلاف حصول صور الجزئيات المجردة كما ذكرنا واعترض عليه بان الامر العام قد يتخصص عندنا بالاضافة الى الجزئيات

الحقيقية

الحقيقية كوجود زيد في هذا الآن مثلا والاضافة الى الجزئي لا يوجب الجزئية وبالجملة لا نم ان شيئا من المجردات
معلوم لنا بوجه جزئي وعدم ادراكنا للمجرد الجزئي الحقيقي على وجه يكون نفس تصوره مانعا عن فرض الشركة فيه وجداني
لا خفاء فيه والضرورة التي ادعاها غير مسموعة بل الحق ما ادعى الضرورة فيه اولى بان يكون ضروريا **اقول** منشاء وهم
الفاضل المنقول عنه كلام صدر عن الاستاذ قدس سره في حاشية المطالع وقد مر منا في حواشينا على تلك الحاشية
على وتيرته فقد وافق المعترض في نفي ادراكنا المجردات على الوجه الجزئي الانطباعي فان ادراكها على الوجه الجزئي
انما يكون بالعلم الحضوري كعلمنا بنفوسنا وصفاتها ويشبه ان يكون المجردون من جليات البدن يدركون
المجردات ذاتا وفضلا على الوجه الجزئي بالعلم الحضوري في هذه النشاة كما ورد في بعض الاحاديث انه عم
راى جبرائيل عم في صورته الخاصة مرتين كانه طبق الخافقين او في النشاة الاخرى كما هو على الشارح من
مشاهدة المقربين من المؤمنين لله تعالى وملائكته في دار القرار **قوله** حقيقة كل شيء مغايرة لا يعرض لها
من الاعتبارات قيل فان قلت مغايرة الشيء لعوارضه ظاهر كالمنافي الفايدة في افادتها والاستدلال او التنبيه عليها قلت
انما يكون المغايرة ظاهرا اذا اريد بالعوارض مبادي المحمولات مثل الوجود ووحدة والامكان ونظايرها اما اذا اريد به
المحمولات المعارضة كالوجود والواحد والممكن فاتحادها مع الشيء المذكور لانها محمولة عليها بالمواطاة وتحرير معه في
نفس الامر ومغايرتها له بوجه آخر يحتاج الى بيان او تنبيه والمراد بالعوارض هنا هي المحمولات كما يشعر به قوله والا
لما صدق على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض **اقول** انت خبير بان الاحكام مختلف بداهة ونظرية باختلاف
العنوان ولا شك في مغايرة الشيء لعوارضه بين لا يحتاج الى بيان ولا تنبيه سواء كان العروض بالمعنى الاول او المعنى
اعني الخارج المحمول كما اختاره بل هو بالمعنى الثاني بمنزلة قولك كل شيء مغاير لما هو خارج عنها وليس للعروض
معنى ثالث يصح حمله عليه في هذا المقام بل الحق ان يقال انهم انما ذكروا ذلك توطئة لبيان صدق السالبة مع
تقديم السلب على الحيثية فان الامور الظاهر قد تعدد وتذكر ليتوسل بها الى ما فيه نوع خفاء ثم اني رد
اوردت على بيانهم المذكور اعني قولهم والا لما صدق على ما ينافيها ان الفرسية في ذاتها ليست الا فرسية فقط فلا
بدانا مغايرا انما بحسب العقل وقال ذلك المنتصب للاعتراض اجاب عن ذلك بعض الفضلاء بان الدليل المذكور رد
استدلال على بعض المدعى ومثله شايع او بان المدعى بديهي وما ذكره في صورة الاستدلال تنبيه وربما ينبه
على المدعى بالدليل الدال على ثبوت بعضه **اقول** كلا الجوابين ليس بشيء اما الاول فظاهر اذ الدليل يجب ان
ينطبق على المدعى فاذا لم يكن كذلك لم يتم التقريب وكان بمنزلة ان يقال كل موجود فله حيز طبيعي ويستدل
عليه بان كل جسم كذلك واما الثاني فلان ذلك انما يلايم اذا كان المذكور مبنيا على ان الحكم المتروك كذلك بل كان يكون
المتروك اولى بالحكم من المذكور او مساويا له واما اذا لم يكن كذلك بل لم يجز المذكور اصلا كما فيما نحن فيه فلا مساغ
له عند الفطرة السليمة ثم اني قد راعيت الاحتياط في العبارة حيث قلت ان هذا البيان لا يجري في لوازم
الماهية وذلك القدر مما لا يحتاج الى بيان ولا يتجه عليه ايراد ثم نقل المعترض عن الفاضل المذكور انه يرد على ذلك

ان دخول الشئ في تلك العوارض ونقيضها لا ينافي اتصاف الماهية بما يقابلها اذ غايته ان يتصف
الشئ بمقابله او بمقابل جزئه ولا استحالة فيه فان الوجود يقابله العدم مع انه متصف به واعترض عليه
بان هذا الرد انما يتوجه على من اراد بالعوارض مبادي المحمولات واما اذا اريد بها المحمولات كما حققناه
فلا ورود له كما لا يخفى **اقول** جواب الشبهة المنقولة ان المراد بالصدق هو الصدق بطريق الحمل المتعارف
ولا شك ان النقيضية والجزئية ينافي صدق الشئ على ما يصدق عليه مقابله والا لما اجتمع المتقابلات واما
ما ذكره المعترض فلا يحسم الشبهة لان المحمولات قد يصدق على مقابلها بطريق الحمل الغير المتعارف فان المعدوم
يصدق على مفهوم الموجود والكلي صادق على مفهوم الجزئي الى غير ذلك من النظائر **قوله** فلو كانت الوحدة
نفس حقيقة الانسان او داخلا فيها فلتنفي الحواشي لقائل ان يقول ان الانسان الكثير ايضا له وحدة فالدليل لا يدل
على زيادة مطلق الوحدة بل على زيادة الوحدة المقابلة لتلك الكثرة ينافيه ويندفع بان يقال الكثير من حيث
هو كثير انسان وليس من حيث انه كثير بواحد يعني ان حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة وغير منافية لحيثية
الانسان فلا يكون الوحدة عين الانسانية ولا جزءها واعترض عليه اما اولا فلان السؤال لا يكاد يتوجه
لان الدليل المذكور انما يدل على زيادة ما فرض ماهية وعدم دلالته على زيادة ما ليس مقابلا له ليس محذورا
ولما سلم ان مطلق الوحدة ليس مقابلا للكثرة فلا محذور في عدم دلالة هذا الدليل على زيادته حتى يتوجه
واما ثانيا فلانه قد اورد ان هذا الدليل لا يدل على زيادة الوحدة والكثرة ثم قال ويندفع بالقول
المذكور لكن القول المذكور دليل آخر برأسه غير الدليل المذكور فكيف يندفع به خلل هذا الدليل **اقول** اما
الاول فظاهره غير متجه لانه اذا فرض الوحدة المطلقة عين الماهية او جزءها لا يجري فيه هذا البيان
لان كل كثير فله وحدة ما فيصدق عليه الماهية مع قيد الوحدة فلا يتم الدليل المذكور للكلية التي ادعوها
واما الثاني فمن البين ان عبارة الحاشية لا يدل على انه يندفع بذلك خلل هذا البيان بل ظاهرها
ان هذا السؤال يندفع بهذا التقرير عما هو المط في هذا المقام اعني زيادة جميع العوارض **قوله** يكون
الماهية مع كل عارض اه قيل اعلم ان الماهية كالانسان من حيث هو انسان من غير ان يكون معه امر
زائد عليها لا يكون الا انسانا ثم بانضمام امر آخر اليه يصير اسود او ابيض او واحدا او كثيرا الى غير ذلك
ويلزم من ذلك انه اذا سئل عنه بطرفي النقيض ان يصدق في الجواب سلب كل منها قبل الحيثية لا بعدها
بيان ذلك ان الحيثية التي كلامنا فيها يدل على ان يؤخذ لها ماخوذ في نفسه بلا ضميمة اخرى فمعنى الانسان من
حيث هو الانسان في نفسه غير ماخوذ معه ما هو خارج عنه والانسان وحده بلا امر خارج لا يصدق
عليه اثبات الخارج ولا سلبه في هذه المرتبة عنها فلا يصدق الانسان من حيث هو موجود لانه ما لم
ينضم الوجود معه في نفس الامر وذلك امر زائد على ذاته لا يصير موجودا ولا انه من حيث هو معدوم لانه
ما لم يتحد مفهوم الموجود المعدوم معه في نفس الامر فهو ايضا امر زائد على ذاته لا يصير معدوما فاذن هو من

حيث

الجنسية الوحدة لخ

٧ من حيث هو

حيث هو لا يكون موجودا ولا معدوما فلا يصدق السلب بعد الحيثية فلا لم يصدق انه من حيث هو
معدوم صدق نقيضه اعني ليس هو معدوما فيصدق السلب قبل الحيثية قال الشيخ في المقالة
الخامسة من الالهيات الشفاء فان سأل سائل فقال انتم تجوزون ويقولون انها ليست كذا وكذا
غير كونها انسانية بما هي انسانية فيقول انا لا نجيب بانها من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب
انها ليست من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق وقال قبل ذلك بل الواحدية
صفة يقترن الى الفرسية هي مع تلك الصفة واحدة وكذلك الفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى
كثيرة داخلة عليها فالفرسية بشرط ان يطابق حدها اشياء كثيرة يكون عامة ولانها ماخوذة مع
خواص واعراض مشار اليها يكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فان سئلت عن الفرسية
بطرفي النقيض هل الفرسية ام لا لم يكن الجواب الا السلب اي ليس كان هذا الكلام وفائدته لما قرناه
ظاهر فان قيل هذا اذا لم يكن الماهية من حيث هي موجودة ولا معدومة مثلا يلزم ارتفاع النقيضين
وهو محال قلت الخلو عن الوجود في نفس الامر ارتفاع النقيضين لا يخلو عنها بحسب اقتضاء مرتبة
فرضية كما ان اجتماعهما في نفس الامر اجتماع النقيضين لا اجتماعهما بحسب اقتضاء مرتبة فرضية و
ذلك لان للعقل ان يعتبر مرتبة يقتضي ارتفاعها ويصفه وصفا ويقول ما لا يكون موجودا ومعدوما
يرتفع عنه الوجود والعدم وما نحن فيه من هذا القبيل فانه لا اعتبر الماهية مجردة عن جميع الامور
الخارجية عنها يقتضي هذه المرتبة ان لا يكون موجودا ولا معدوما **اقول** قد اطال الكلام ولم يات بطائل اما
اولا فلان ما ذكره معنى ان الانسان مثلا ما لم ينضم اليه امر آخر لا يصير واحدا او كثيرا او موجودا او معدوما
يخالف ما ذكره في مواضع من ان الماهية يصير موجودة من غير ان ينضم اليها امر آخر بل ينتزع العقل المعنى
المسمى بالموجود ويحكم باتحاده معه وكذا الحال في ساير الامور الاعتبارية واما ثانيا فلانه ان اراد انه
اينضم الى الماهية في الواقع امر مغاير له على نحو انضمام السواد الى الجسم ويصير به موجودا او معدوما
وواحدا او كثيرا امثالها وكيف يتصور انضمام الوجود والعدم الى الماهية بحسب الواقع على ما
تخيله من ان الوجود لا تحقق له في نفس الامر اصلا وان اراد انه ما لم يعتبر معه الوجود او العدم ونظاير لها
لا يصير موجودا ولا معدوما في الواقع ففساده اظهر وان اراد انه ما لم يعتبر معه تلك الاوصاف لم يكن
الحكم عليها بتلك فلا يتفرع عليه ما فرعه عليه من صدق سلب كل منها بتقديمه فان الاثبات ايضا لا يمكن
الحكم بها على الماهية مع انه لا يصدق سلبها عنها وان اراد معنى اخر فليذكر هذه الكلمات ويشتغل ببيانه
فانه اهم مما ان يشتغل به من الاطناب الذي لا يجدي الا الجريان في الكلام واما ثالثا فلان حاصل
ما ذكره في الجواب السؤال ان الخلو عن الوجود والعدم انما هو بحسب الفرض العقلي ولا محذور فيه
كما ان العقل فيه فرض اجتماع النقيضين ومن البين ان الفرض العقلي اذا لم يطابق الواقع لا يبتنى عليه الاحكام

الصادقة الابدية ان العقل ان يفرض الانسان الذي هو الانسان ولا يدل ذلك على كون الانسان مسلوبا
عن نفسه ومن حيث هو هو وفيه المقام ما اشار اليه الشيخ في العبارة المنقولة حيث قال وقد عرف
الفرق بينها في المنطق يعني الصادق من هذه الحيثية هو السالبة لا الموجبة التي محمولها سلب وليس فيه
ارتفاع النقيضين بالحقيقة بل ارتفاع الموجبة المحصلة والمعدولة بحسب هذا النظر يعني ان العقل اذا
جرد النظر الى الماهية وحدها لم يجد بها في الاعتبار متحدا بغيرها هو ذاتي له وذلك يقتضي صدق سلب
ما سواه بحسب هذا الاعتبار متحدا بغير ما هو ذاتي له وذلك يقتضي سلب ما سواه بحسب هذا الاعتبار
بمعنى ان العقل في اهل بها عن حالها في هذا النظر اخبر عنها بسلب ما عداه ويكون صادقا ولو اخبر عنها
بحسب هذا النظر بايجاب شيء سوى الذاتي كان كاذبا **قوله** لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدول
فيقال لا يذهب عليك ان ذلك لا يوجب ان لا يستعمل الصيغة المذكورة في السلب غاية الامر انه ينصب
قرينة على ما هو المراد منها فالوجه ما ذكرناه **اقول** انت خبير بانه لا معنى لكلام القوم في هذا المقام الا ان
العبارة الصحيحة عن هذا المقصود هو تقديم السلب لان تقديم الحيثية يتبادر منه العدول ولم يدع القوم
ان تقديم الحيثية مع القرينة غير جائز فانه اذا نصب القرينة على المعنى المقصود كان المعنى على اعتبار
تقديم السلب فرجع اليه ولو فرض انه لا يتبادر منه العدول فاحتماله للعدول يكفي في ان يكون
حق العبارة تقديم السلب حتى يكون معناه سلب العوارض لا بحسب نفس الامر مطلقا بل بحسب تلك
الحيثية فاذا الارتفاع بحسب حيثية معينة لا يستلزم الارتفاع في نفس الامر مطلقا فان نفس الامر
اوسع من هذه الحيثية فالارتفاع فيها لا يستلزم الارتفاع في مطلق نفس الامر كما ان ارتفاع النقيضين
بحسب الخارج لا يستلزم ارتفاعهما بحسب نفس الامر وكما ان انتفاء زيد في دار من دون البلد لا يستلزم
انتفاءه في البلد وذلك ظاهر لمن له فطرة سليمة **قوله** فلا يستحق الجواب قيل اي لا يستحق الجواب في
باختيار احد الشقين[?] شقي الترديد فيكون الكلام اشارة الى الجواب باختيار احد شقي الترديد المذكور في الشرح
وليس المراد انه لا يستحق الجواب كما توهم وقيل لان مثل هذا السؤال طلب التعيين بعد وضع ثبوت
احد الامرين والوضع المبني عليه السؤال فاسد فكذا السؤال فلا يستحق الجواب الذي هو مقتضاه
فاذا اجيب بسلب شيء بسلب احد شقي الترديد لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السؤال لانه ليس هو
المطلوب به بل تنبيها على فساد الوضع المبني عليه ذلك السؤال اذ فيه بحث وهو انا لا نسلم ان هذا السؤال في
طلب التعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين وانما يكون كذلك لو كان السؤال بام والهمزة كما قرره
الشيخ في سلمنا ذلك لكن لا نسلم فساد هذا الوضع لجواز ان يكون المخاطب يعتقد الثبوت احد الامرين
ويكون طالبا للتعيين كما في قولهم ادخل في الدار ام امرأة ومن البين ان ذلك لا يوجب عدم استحقاق الجواب والا لما كان
السائل بام والهمزة مستحقا للجواب ولم يقل بذلك احد **اقول** ما ذكره من التوجيه مما لا يخفى بعده وما نقله واعترض عليه هو
ما ذكره

ما ذكره ومنشأ الايراد عليه هو الغفلة اذ لا ريب لاحد ان المقصود من هذه العبارة طلب تعيين احد الامرين
ولا ينساق الفهم منها الى غيره لكن بل لفظ أوْ وأمْ قد يطلق احدهما مكان الآخر على التدرب وما ذكره
بعد التنزل من منع فساد الوضع لا يخفى فساده والسؤال المذكور يجب جدا لانه اعتقاد المخاطب امرا
فاسدا لا يوجب انتفاء فساده وقوله والا لما كان السائل بام والهمزة مستحقا للجواب ولم يقل
بذلك احد اعجب منه لان حاصل ما ذكره ان الجواب المطلوب بهذا السؤال هو تعيين احد الامرين وذلك
انما يتاتى بعد ثبوت احدهما فاذا انتفى ذلك واجيب بنفيه لم يكن هو الجواب المطلوب بهذا السؤال
وهذا كما يقول احد النقطة التي هي نقطة نهاية الخط او مثلثة او مربعة الى غير ذلك فيقال
ليس كما توهمت بل هو قائم بالخط باسره فلا وجه لهذا السؤال وهذا تنبيه على فساد الوضع
المبني عليه السؤال لا الجواب الذي يطلبه هذا السؤال وذلك ظاهر لمن تامل **قوله** فمورد القسمة
حال الماهية قلت في الحواشي يمكن ان يجعل تقسيما للماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه وهو الى
غيره لان الانسان مثلا وان كان معتبرا من حيث هو لكن للعقل ان ينظر اليه من غير النظر الى هذا الاعتبار
وتقسيمه الى المعين بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحو بين الاخرين فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم
هو مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو اعني هذا المفهوم وان كان هو بعينه في هذا المفهوم نظير ذلك
ان قسمة الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان الذي هو المقسم كلي في الواقع
وكذا قسمته الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم وهو طبيعة الانسان معلوم
في الواقع وانما يلزم تقسيم الشيء الى نفسه لو قسم الانسان مع الوصف الى الانسان مع الوصف او
تقسيم طبيعة الانسان واعترض عليه بان الانسان من حيث هو هو الانسان بلا قيد وهو طبيعة
الانسان بعينه سواء لاحظ نظر العقل الى انه بلا قيد او لم ينظر فان نظر العقل الى مفهوم في
بغيره عما كان فكيف يختلف مفهومه ولو كان طبيعة الانسان اعم من الانسان بلا قيد لصدق بعض
الانسان ليس انسانا بلا قيد بالفعل لان مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية دائمة وسالبة جزئية
فعلية كما حقق في موضعه ومن البين انه ليس بصادق وما اورده ليس نظيرا لهذا اذ الانسان اعم من
الانسان الكلي والجزئي ومن الانسان المعلوم والمجهول في نفس الامر وطبيعة الانسان ليس اعم من الانسان
بلا قيد وهو ظاهر **اقول** انت ومن له ادنى فطنة تعلم ان طبيعة الانسان يصلح ان يعتبر من
حيث هي هي وان يعتبر من حيث التجرد وان يعتبر من حيث الخلط فتلك الاعتبارات كلها تلحق الطبيعة لا ينفك عن جميعها لكنها في
حد ذاتها صالحة لكل منها فيصح جعل الطبيعة مقسما للطبيعة المعتبرة بتلك الاعتبارات وان كان المقسم معتبرا باحدها لان
التقسيم انما يرد على نفس الطبيعة لا عليها ملحوظا معها بهذا الاعتبار وكونها في نفس الامر معتبرا باحد الاعتبارات لا ينافي صحة
التقسيم وتوهم عدم صحته قريب مما يتوهم في ساير التقسيمات من ان المقسم في نفس الامر اما هذا القسم فلا يشمل القسم الآخر

فلا يشمل هذا القسم وهو انظر العقل الى شيء لا ينبغي عما هو عليه كلام بعيد عن التحصيل فان مراد الحكماء على الاعتبارات العقلية
وكذا ما ذكره من انه لو كان اعم لصدق بعض الانسان ليس انسانا بلا قيد الى اخر ما ذكره في بيانه اما اولا فلان العموم على ما
حققه الشيخ وغيره من المحققين قد يكون بحسب الافراد الحقيقية كعموم الحيوان بالنسبة الى الانسان وقد يكون بحسب الاعتبارات اللاحقة
كعموم طبيعة الحيوان بالنسبة الى الحيوان الذي هو الجنس فان الحيوان الذي هو الجنس هو الحيوان بشرط كونه غير مخلوط بالفعل وقيل بلا
المخلط وبذلك اجاب الشيخ عن المغالطة المشهورة اعني قولك زيد حيوان والحيوان جنس حيث قال ان الكبرى في هذا
القياس جزئية لان الحيوان الذي هو الجنس هو الحيوان بالشرط المذكور وهو اخص من طبيعة الحيوان وليت شعري كيف
يندفع الاشكال بجعل المقسم حال الماهية فان الماهية المضاف اليها لا حالة معتبرة باحد الاعتبارات فالاشكال قايم
على ما يشابه ثم ما ذكره من اشتراط الدوام في الموجبة الكلية الصادقة من جانب الخاص غير مسلم فان النفس بالعقل اعم من
الانسان مع انه لا يصدق كل انسان متنفس بالفعل دائما بل المعتبر صدق الموجبة الكلية من طرف الخاص موجها بجهة
تنافي جهة السالبة الجزئية الصادقة من طرف العام مثلا الانسان اخص من النفس بالعقل لصدق قولك كل انسان متنفس بالفعل
وقولك بعض المتنفس بالفعل ليس بانسان دائما والمنكسف اعم من القمر لصدق كل قمر منكسف بالضرورة وقت حالة الارض ايجابا
وبعض المنكسف ليس قمرا بالضرورة الذاتية او دائما ثم لا يخفى عليك ان الانسان الذي هو المقسم في المثال المذكور
كلي في الواقع اذ لم يكن كليا لم يصح تقسيمه ضرورة ان الجزئي الحقيقي لا يمكن ايراد التقسيم عليه ثم الامر الذي هو اعم من الكلي
والجزئي ان كان كليا فكيف ينقسم الى الجزئي وكذا ان كان جزئيا وان لم يكن كليا ولا جزئيا لزم الواسطة فمثل الكلي هو
الاشكال الذي يتوهم في تقسيم الماهية الى المعتبر بالاعتبارات الثلثة متوهم هاهنا والجواب كالجواب وكذا الانسان
الذي هو المقسم معلوم في الواقع اذ لو لم يكن معلوما لم يمكن تقسيمه فاذا اقسم الى المعلوم والمجهول كان مثل التقسيم الذي فيه الكلام
والجواب كالجواب وتحقيقه ومنشاء وهم المعترض الذهول عن المقدمات المذكورة لقصر النظر على المذكور في المختصرات المشهورة **قوله**
لعل ذلك خبط منه قيل حاشا عن ذلك اذ الظاهر ان هناك اصطلاحات فان هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد
معتبرة في اجزاء الماهية وغيرها فان الماهية بشرط لا شيء وهي الماهية المأخوذة وحدها بحيث يكون ما يقارنها زايدا عليها
ولا يصح حملها على المجموع كما يدل عليه كلام المص وما نقله الشارح عن ابن سينا اشارة الى الماهية من حيث انها جزء فان
للماهية بالاعتبار المذكور وجودها على الماهية المأخوذة بعوارضها ونسبتها اليه نسبة البسيط الى المركب كما نقله
الشيخ في الشفاء ثم قال فالحيوان ماخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي فالماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال
ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب فالماهية بهذا الاعتبار جزء ولا اعتبار انه يقارنها
غير زايد عليها الا يرى ان الحيوان انما يكون جزءا للحيوان الناطق حيث يكون الناطق زايدا عليها منضما اليه ويحصل
من اجتماعهما امر ثالث واما من حيث انه عين الناطق لوجوب وجوده في الخارج فليس بمجرد قطعا والماهية
بشرط لا شيء بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان اذ كل ما يوجد فيه يكون بحيث بعض ما يقارنه في الذهن
غير زايد عليه ثم كالناطق والمشي المقارنين للحيوان الذي في الذهن وهي عينه في الخارج والماهية بشرط

شيء

الكلي هو

شيء وهي الماهية الموجودة بحيث يكون ما يقارنها غير زايد عليها قد يكون نوعا فان الحيوان الذي هو عين
الناطق انسان لا يمكن ليس اي ماهية كانت بشرط اي شيء كان نوعا بل بعض الماهيات كالماهية الجنسية
بشرط بعض الاشياء هو الفصل واما اخذ الماهية التي لا يقارنها شيء اصلا وهي التي سماها الشارح
المعنى الاول فلا يظهر لاعتبارها فائدة **اقول** ان اراد المعنى الاخر غير شايع فتقدير تسليمه غير جاير
وان اراد انه لم يعتبر المعنى الاخر احد فغير مسلم فان كتب المتأخرين مشحونة بذكره بل يعلم من كلام
الشيخ كما نقلناه سابقا ويظهر منه ان له فائدة يعتد بها ثم انما قرره هاهنا من انه اذا
اخذ الحيوان باعتبار الاتحاد مع الناطق لا يكون جزءا ينافي ما ذهب اليه من اتحاد الهيولى بالصورة
في الوجود ومن التركيب الاتحادي الذي اخترعه ثم اني ذكرت في تجريد الحواشي انه قد صرح
الشيخ بان وجود الماهية بشرط لا يتقدم على الماهية المأخوذة مع العوارض تقدم البسيط
على المركب كما نقله فيكون موجودة في الخارج واعترض عليه بانه لا يلزم من كون الماهية بشرط لا شيء
جزءا للماهية المأخوذة بالعوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية
العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض المحمولات كما بيناه وهي في الخارج ليست اجزاء لها هنا **اقول** قد
ذهل عن ان الشيخ صرح في العبارة المنقولة بتقدم وجودها على وجود الماهية المأخوذة بالعوارض
والاجزاء التحليلية ان اريد بها نظير الاجزاء المفروضة في المتصل الواحد فهي متأخرة في الوجود كما صرح
به الشيخ وغيره وان اريد الاجزاء المحمولة فوجودها عين وجود موضوعاتها وعلى التقديرين لا يصح الحكم
بتقدمها كما صرح به الشيخ ولا بأس علينا بنقل كلام الشيخ لينكشف حلية الحال قال في الهيات الشفاء
مما يجب ان يفهم وهو انه حق ان يقال الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه خصوص
او عموم ليس بحق وذلك لانه لو كانت الحيوانية توجب ان يقال عليه خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص
وحيوان عام ولهذا يجب ان يكون فرق بين ان يقول الحيوان بما هو حيوان لا بشرط لو كان يجوز ان يكون
الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون معه شيء اخر وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء اخر وجوده
في الذهن فقط واما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في نفسه وحقيقته
بلا شرط شيء اخر وان كان مع الف شرط يقارنه وليس يوجب ذلك ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه
وحقيقته خال عن الشرايط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرايط واحوال هو
في حد ذاته التي هو بها واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء اخر وقال في الفصل الحادي عشر من كتاب البرهان
فيكون حال الجسم الذي هو الجنس بعكس حال الجسم الذي هو بمعنى المادة فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى
المادة فانما وجوده واجتماعه من وجود انواعه وما يوضع تحته فهي اسباب لوجوده وليس هو سببا لوجودها ولو كان
بالجسمية التي بمعنى الجنس وجود الذاتية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان

فلا يكون النوع هو هو انتهى وقد حكم بوجود المادة مكابرة وظهر من كلامه ان الماهية المجردة في الواقع عما عداه اعني ما لا يكون
مقارنا لغيره اصلا لا وجود لها في الخارج وهو غير ماهية المجردة التي هي المادة فالماهية المأخوذة على وجه لا يمكن ان يدخل فيه
شيء كما علم من كلام الشيخ ولا يلزم ان يكون هناك اصطلاحا بل التجرد قد يوجد بمعنى انها في حد ذاتها مجردة عما عداها وهو كذلك
يصدق على الماهية لا بشرط فان الماهية المأخوذة لا بشرط يصدق عليها انها في حد ذاتها مغايرة لما عداها وقد يوجد بمعنى
التجرد الكلية في الواقع بمعنى ان لا يقارنها شيء اخر البتة وهو الذي حكم الشيخ بانه لا وجود لها الا في الذهن ولا يلزم من ذلك
ان يكون هناك اصطلاحا ثم من البين ان الماهية بشرط لا شيء جزء خارجي من الماهية المأخوذة بالعوارض فان الثوب الاسود
مركب من الثوب والاسود اعني المعروض والعارض هذا وقد ذكرنا في الحواشي انه لا يمكن توجيه كلام المص بما يتوقف على
تمهيد مقدمة وهي ان تجريد الماهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون آخر وربما
اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لانها اذا اعتبرت في حد ذاتها بحيث لا يقبل تحصلا اخر حتى الهوية
العينية فهو بهذا الاعتبار غير موجود في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص فهو تحصل زائد على الماهية المعتبرة بهذا
الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء اخر معين او اشياء معينة كالجسم اذا اخذ بشرط انه لا يدخل في قوامه النفس وكذلك
لا بشرط انه لا يتحصل بالعوارض فيكون مأخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود و
متعلق النفس بعد تمهيدها نقول الذي نفى المص وجوده هو الماهية بشرط لا شيء مطلق وهو لا ينافي نحو ما اثبته
الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداها او عن بعضها وعلى
الاول لا يكون موجودا اصلا كما قرره فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون موجودا في الجملة فلا يصح كلام المص قلت
المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة الى ذلك الشيء حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى الشخص بحيث لو انضم الى الشخص
كان امرا زائدا عليه لا محصلا لكان مادة له بهذا الاعتبار غير محمول على المجموع والمص حيث حكم بانتفاء المادة اراد به الماهية
باعتبار التجريد عن جميع ما عداه وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك والامر في توجيه العبارة اما ان يحمل قوله المجردة
عنها بما عداها على التعميم وح لا غبار في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد
بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق فيكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا
الى المجردة عن جميع ما عداها بطريق الاستخدام والاول اظهر واعترض عليه ثانيا ولا فلانه لو لم يشترط الكلية في الماهية
لجواز ان يكون جزئية فلا يصح ما ادعاه من ان كل موجود لا بد له من تعين خاص وهو تحصل زائد على الماهية
لاحتمال ان يكون بعض الماهيات متحصلة جزئية بنفسها من غير ان يكون لها تحصل زائد اتم **اقول** على معنى ان ما صدق
عليه الشخص موجود في الخارج قيل ان اراد انه عين ما صدق عليه وانه موجود في الخارج حال كونه شخصا
فذلك كذلك وان اراد انه ليس بموجود في الخارج حقيقة بل متعلقه الذي هو الشخص موجود فيه فليس كذلك
والظاهر ان مراد الشارح هو الثاني فانه لما ذهب الى ان الماهية لا يكون الا كليا والى ان الكلي ليس بموجود في
الخارج بدون ماهية ومفارقة ماهية الشيء عنه غير معقول ولا صدق حملها عليها في القضية الخارجية كقولك

زيد

زيد انسان في الخارج لان اتحادهما في الخارج يستدعي ان يكونا معا في امر واحد والحق ان الماهية
لا يلزمها الكلية وان الشخص كزيد هو الماهية النوعية كالانسان حال كونها معروضة للعوارض المميزة لهذا
الشخص عند بني نوعه الخارجة عنه اذ ما عين من بني نوعه ليس اختلاف فيه ولهذا ان سئل عنه بما هو وجب
ان يجاب بالنوع فقط كما تبين في موضعه واذا كانت الماهية المقارنة للعوارض موجودة في الخارج كانت
للماهية لا محالة موجودة فيه فان قلت لا خفاء في ان الشخص ليس هو الماهية النوعية وحدها بل يدخل فيه
امر اخر فاذا كانت الماهية موجودة في الخارج كانت جزءا خارجيا فلا يصح حمله عليه قلت جزء الشيء على
ضربين احدهما ان يكون جزء المفهوم وللذات التي عبر به عنها ايضا كالعسل بالقياس الى السكنجبين و
الثاني ان يكون جزءا للمفهوم فقط لا من الذات كالثوب والسواد بالقياس الى الثوب المقارن بالسواد فانهما
وان كانا جزئين لهذا المفهوم لكنهما ليسا جزئين للذات التي عبر به عنها اذ الثوب عينه والسواد خارج
عنها قطعا وح نقول ان اردت ان الامر الاخر الداخل في الشخص جزء لذاته فمم اذ لو كان جزء الذاته لوجب
ضم هذا الامر الى الماهية في جواب السؤال عن ذاته بما هي لكن يكفي النوع في الجواب وفاقا وان اردت انه
جزء لمفهومه م وح جاز ان يكون الماهية من ذاته في الخارج ويصح حمله عليه مواطاة كالثوب في المثال المذكور
اقول قد فصلنا هذا البحث في الحواشي وكفانا شحذنا للاذهان بان اوردنا عليه في تجريد الحواشي انه لو كان كما ذكره
لم يدخل في قوام الشخص شيء اخر سوى النوع فلم يكن ممتازا عن شخص اخر من حيث هويته وهو باطل قطعا و
تفصيله انه لا يخلو اما ان يكون الشخص هو النوع فقط مجردا عن اعتبار شيء اخر معه بالدخول فيه ولا اتحاد
معه كما حقق في معنى الماهية بشرط لا او النوع باعتبار امر اخر هو المميز له كما هو معنى اخر للماهية بشرط شيء ٧ وحصول صد
او هو النوع لا بشرط شيء وعلى الاول يلزم ان يكون النوع المجرد موجودا في الخارج فيكون الماهية بشرط لا شيء
موجودة في الخارج ويكون الامر المسمى بالتشخص الى المتشخص موجودا اخر فيكون ذات الشخص هو الطبيعة
النوعية المقارنة له وح يقول هذه الطبيعة الموجودة في زيد مثلا اذا قطعنا النظر عما يقارنها اما ان يمتاز
في حد ذاته عن الطبيعة الموجودة في عمرو او لا وعلى الاول لا يكون تعينها بذلك المعنى المفروض او لا فانها مع قطع
النظر عنه ممتازة عن غيرها غاية في الباب ان يكون للمعنى المفروض علة لعينها وان لم يتميز في حد ذاتها كان
الطبيعة المشتركة في الخارج وهو باطل بديهة واتفاقا وعلى الثالث لا يكون بين النوع والشخص
فرق ثم نقول حاصل كلامه ان الماهية والتشخص كلاهما جزءان من المفهوم لا من الذات ومع ذلك
حكم بان الماهية موجودة في الخارج دون التشخص من غير بيان موجب الفرق بينهما فهو طالب بهذا
البيان واعترض عليه ثانيا ولا فلانه ان اراد بعدم الدخول في قوامه ان لا يكون داخلا في حد ذاته
ولا في مفهومه فليس كذلك اذ الكلام على تقدير الدخول في المفهوم وان اراد به عدم الدخول في
الذات دون المفهوم فلم يترتب عليه قوله فلم يكن ممتازا عن شخص اخر من حيث هويته اذ الهوية عبارة عن الماهية

المشخصة بما تشخصها سواء كان التشخص عارضا ام لا ويكفي في الامتياز به وضعوه في مفهوم التشخص واقترانه بذاته ولا يتوقف الامتياز بالسواد على دخوله في ذات الثوب وعلى هذا يمتاز من الاقسام الثلثة القسم الثاني وهو ان الطبيعة الموجودة اذا قطعنا النظر عما يقارنها لم يكن ممتازا عن الطبيعة النوعية الموجودة في عمرو ويمنع ان ذلك مستلزم لوجود الطبيعة المشتركة في الخارج لتميز الطبيعة فيها بالعوارض المشخصة التي قطعنا النظر عنها واما ثانيا فلانه ليس في كلام المحشي ان التشخص جزء ذات الشخص كما حسبه بل فيه ان العوارض المشخصة جزء لمفهومه والفرق بينها وبين الماهية اذا ماهيته لما كانت محمولة على التشخص كانت عينه ذاتا ووجودا بخلاف العوارض المشخصة فانه مباينة له **اقول** من البين ان المراد الدخول في قوام الشخص الموجود في الخارج فانه لا ينساق ذهن ذاهن من هذه العبارة في هذا المقام الا الى هذا المعنى دون دخوله في الامر الذي صادق عليه نظير ذلك ان يقال هل يدخل في الانسان مفهوم الضاحك فيقال ان اردت دخوله في مفهوم الماشي الضاحك فكذا وان اردت دخوله في ماهية الانسان فكذا ومثل هذا الترديد قبيح عند ارباب التحصيل ثم دخوله في المفهوم الصادق على ذات الشخص الموجود في الخارج لا اثر له في امتيازه في ذاته فذكره في هذا الموضع غير مستقيم بل لا مناسبة لذكر المفهوم في هذا المبحث اذ الكلام ان ذات زيد الموجود في الخارج ليس بمجرد الطبيعة النوعية الانسانية وليس لذات زيد مفهوم اصطلاحي يقال ان العوارض داخلة في مفهومه خارجة عن عارضة لذاته وكذا الوجه لقوله جزء الشيء على ضربين اه فان جزء الشيء لمعنى بديهي وهو ما يدخل في الشيء ذاتا كان او اخلافي مفهوما فهو جزء لذلك المفهوم وان كان داخلا في ذات مما كان جزء الذلك الذات فجزء الشيء لا يكون على ضربين كما ذكره بل وزان ما ذكره ان يقال جزء الشيء على ضربين ذاتي نفسه وذاتي المفهوم الصادق عليه الى غير ذلك مما لا يخفى ركاكته وما ذكره في الحاشية السابقة انه لو كان جزء الذاته لوجب ضم امر اخر الى الماهية في جواب السؤال عنه بما هو ولكن يكفي النوع وفاق لا يجري به لان هذه الشبهة قادحة في ذلك ومن لا انم هذا لا انم ذلك وما ذكره في هذه الحاشية من انه ليس في كلامه ان التشخص جزء ذات الشخص كما حسبه فنسبة هذا الحيان الى مرية بلا مرية فاني ذكرت ان حاصل كلامه ان الماهية والتشخص كلاهما جزء المفهوم دون الذات وطلبت الوجه الفارق بينهما في كون الماهية موجودة دون التشخص واين هذا من كون التشخص جزءا ذات الشخص واين ما ذكره في الفرق من المطالب بهوية وما ذكره منها من منع وجود الطبيعة المشتركة في الخارج لا يلايم ما ذكره سابقا من ان المعنى الكلي المشترك واحد وكثير ووحدته في وجوده وكثرته في وجود وح لحاد انه موجود الى اخر ما ذكره هناك وما ذكره في اخر هذه الحاشية في الفرق من ان الماهية لما كانت محمولة على التشخص كانت عليه ذاتا ووجودا بخلاف العوارض المشخصة فانها مباينة له انما يتجه اذا جعل العوارض المشخصة مبادي الاشتقاق كالسواد والبياض والشكل المعين اما اذا

جعل

جعل نفس المشتق كالاسود والابيض والمتشكل بالشكل المعين كالكرى فلا اتحاد له اصلا بل هذا هو الظاهر على قياس ما يقال في هذا التمثيل الجنس الحيوانية وفي تمثيل الفصل الناطق وراء الحيوان والناطق وظهر انه لم يحقق المقام وكنا قد فصلنا في الحواشي تحقيق مذهب القوم في هذا المرام فليطالع ثمة من كان من ذوي الافهام **قوله** لان التشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص قيل فيه بحث اذ المميز عن غيره قد يكون داخلا فيه كالناطق الداخل في الانسان المميز له عن ساير الحيوان وقد يكون خارجا عنه كالمقولات العرضية لزيد العارضة لزيد الخارجة عنه المميزة له عن بني نوعه واما عين الشيء عن غيره فهو نسبة بينه وبين المعنى قطعا وليس جزء المميز اصلا سواء كان المميز جزءا له او لم يكن فالحكم بالتشخص وهو التميز المخصوص جزء من الشخص وهو المميز غير سديد واورد ت عليه في تجريد الغواشي انه لم يدع الشارح ان المميز مطلقا داخل في الشيء حتى يعترض عليه بان المميز قد يكون خارجا بل ادعى ان التشخص داخل في التشخص ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظ زيدا مثلا امكنه تحليله الى الانسان وشيء اخر به يمتاز عن غيره من الاشخاص وذلك ضروري عنده والمراد بالتشخص هو الشيء الذي يمتاز الشخص عن غيره امتيازا اوليا بل ما به يتحصل الشخص المعين عند العقل فان زيدا مثلا لا يتحصل عند العقل بمجرد الطبيعة الانسانية ما لم ينضم اليه شيء اخر لا يحصل في غير زيد ولا شك في ان ذلك الامر داخل في زيد من حيث هو زيد وان يدخل فيه من حيث هو انسان ومنع ذلك قريب من منع دخول الناطق في الانسان واعترض عليه اما اولا فلان الاعتراض حذ على الشارح ليس بان المميز قد يكون خارجا عنه كما حسبه بل الاعتراض ان المميز قد يكون داخلا في المميز والشارح لم يفرق بينه وبين المتميز وحكم بان التشخص داخل في الشخص والتميز لا يكون داخلا في المتميز فيه اصلا واما ثانيا فلان تميز المميز للشيء عن شيء اخر بان يوجد المميز فيه ولا يوجد في الاخر ولا شك ان المقولات التسع العرضية المنقودة على زيد لا يوجد جميعها في شخص اخر وان زيدا يتميز بها عندنا عن غيره فان اراد بالامر الاخر الذي يمتاز زيد به عن غيره من الاشخاص ويتحصل عند العقل بها ما اعتوره عليه من تلك المقولات فهذه امور خارجية عارضة له ولا يدخل منها في ذاته ولا يستقيم تحليل ذاته اليها وهو ظاهر وان اراد امرا اخر داخلا في ذات زيد وبذلك الامر يتحصل زيد عند العقل ويمتاز به عن غيره عنده فوجوده ممنوع اذ لو كان كذلك لكان ذلك الامر معلوما للعقل وكيف يتصور ان يكون زيد متميزا عند العقل بذلك الامر ويعضد ذلك انه اذا سئل عن الشخص بما هو يجاب بمجرد النوع ولو دخل في التشخص ما غيره من بني نوعه لوجب ضمه الى النوع في جواب السؤال عنه بما هو **اقول** اما الاول فمنشاؤه عدم ملاحظة ما صرحت به من معنى كلام الشارح وان المراد بالتشخص هو الشيء الذي به يمتاز الشخص عن غيره امتيازا اوليا بل ما يتحصل به الشخص المعين

الى اخر ما ذكره واطلاق الشخص على المتشخص غير عزيز واما الثاني فلا شك انه لا يحسم مادة الشبهة ان القوم
اطبقوا على انه لا يدخل في المشخص سوى الحقيقة النوعية وبنوا على ذلك ان جواب السؤال عنه بما هو هو النوع
فقط فاذا امتنع ذلك بناء على ان التشخص كزيد مثلا ليس زيدا بمجرد ذاته انسانا بل لا بد له من اعتبار امر اخر فيه
ولذلك اذا سئل عن خصوصية زيد وقيل من زيد واي شخص هو فاجيب بانه انسان كان المجيب هو وهما
عند العقلاء لم يكن في جوابه المنع بل من اراد ان يحقق مقصد القوم فلا بد له من تحقيق الامر الا التمسك
بامثال تلك النوع بقصدها فان النوع ليس في طبيعته فان القوم يدعون بها ومن ينصرهم لا بد له من
اقامة الدليل على مدعاهم وازاحة الشبهة وما ذكره لا يغني بشيء منها اذا لم يثبت ان التميز هو المعقولات
العرضية لا غير فهب ان المعقولات المعتوبة خارجة عن الشخص لكن ربما كان التشخص امرا اخر ابل يكاد
يجزم العقل بان التشخص سابق على الاعراض المكتنفة بالشخص فان تشخص العرض فرع تشخص المحل اي
المبهم لا يعين غيره على ان خروج تلك الاعراض مطلقا عن خصوصية ذات زيد غير ظاهر ومنعه للامر الاخر غير موجه لما
والسند المذكور غير مستقيم اذ لا يلزم ان يكون معلوما لنا بخصوصه بل ربما نجزم ان هناك امرا غيره عن غيره وان لم نعلم
خصوصيته كما في فصول الانواع فانا نعلم مثلا ان في حقيقة المغناطيس امرا غيره عن غيره وان لم نعلم بخصوصه بل اكثر
فصول الحقايق او جميعها كذلك والتاييد المذكور غير سديد لان هذه الشبهة قادحة فيه لا يقال الشارح يسلم ذلك فسلم الايراد
عليه لانا نقول تسليمه ذلك غير معلوم ولو سلم تسليم ذلك فهو لا يسلم اخر وليس بناء الكلام على التسليم من وظايف الحكمة
على انه يمكن ان يقال انما اكتفوا بذلك لانهم اصطلحوا على ان السؤال بما هو لطلب الحقيقة الجنسية او النوعية كما ان السؤال باي
عن مخصص المميز وكذلك لو كان السؤال بمن مثلا عن زيد لم يكتف بالنوع وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط الم ذكرتم في الاولين
ان هذا الكتاب المذكور في الشفاء فانه قرر ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج لانه اذا كان هذا الشخص
حيوانا فالحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فانه بياضيته
موجود في المادة على انه شيء اخر معتبر بذاته وفي حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارنه في الوجود امر اخر
ثم بالغ في التشنيع على من زعم ان الموجود هو حيوان ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال واما الحيوان بشرط ان لا يكون معه
شيء اخر لا وجود له واما الحيوان لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان معه الف
شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه
خال عن الشرايط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرايط واحوال فهو في حده وحدته التي هو بها واحد
من تلك الجملة حيوان بمجرد بلا شرط شيء اخر ثم قال الحيوان ماخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة
التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي
لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى
فهو بسبب الطبيعة الجزئية ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم

البسيط

البسيط على المركب وبعد الاحاطة باطراف هذا المقال لا يخفى ان مراده ليس مراد من قال بوجود الطبايع وجود
افرادها فقط كما ذهب اليه الشارح بعين الاخرى بل المتحقق انه اذا وجد زيد مثلا وهو في حد ذاته حيوان ناطق
فكما ان زيدا موجود بالعرض انما هو معدوم واذا كان الحيوان الناطق موجودا كان الحيوان موجودا وكذا الناطق
ضروري ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي اقدم بالذات باختيار ما من نسبته الى زيد بل ربما كانت
اقدم بالزمان فان الانسان مثلا موجود قبل وجود زيد لكن كما ان لها جهة مغايرة وتقدم فلها جهة اتحاد
فانها اذا اخذت بحيث يمكن ان يدخل فيها ما يمكن دخوله على ما سبق فهي بهذا الاعتبار ممكنة الاتحاد معها و
اذا اخذت من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها اقدم باعتبار لها
اتحاد باعتبار اخر وهو باعتبار التقدم بمجرد لا يعني انه ينقل الامر غير مخوف بالامور الخارجية بل يعني ان
حكم التقدم عليه لا يصدق عليه من حيث الخلط فايقن ذلك عسى ان ينفعك في بعض المطالب العالية
واعترض عليه بان هذا القايل قد ادعى التنافي بين الاتحاد والتقدم في الوجود بقوله
فان وجود العرض كالاسود متاخر بالذات عن وجود موضوعه كالثوب بل قد يتاخر عنه بالزمان ايضا
فكيف يتوهم بينها الاتحاد الحقيقي بحسب الوجود كما نقلنا عنه آنفا فلعله نسي مقالته هذه وحكم هنا بان
الطبيعة من حيث هي متحدة مع زيد في الوجود ومتقدم عليه بالذات وبالزمان وبانه اراد بقوله اذا
اخذت من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل انه يحصل اتحاد الطبيعة وحدها مع زيد فهم اذ
فيه امر اخر عنده وان اراد انه يحصل اتحاد الطبيعة والامر الداخل فيها كليهما مع زيد فهو لكن لا يثبت
بذلك ما ادعاه من اتحاد الطبيعة وحدها معه بهذا الاعتبار ولم يترتب عليه قوله فالطبيعة التي وجودها
اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار اخر اقول من البين ان القايل انما حكم بتقدم الطبيعة بشرط عدم دخول
شيء اخر فيه وصرح بانها من هذه الحيثية الاتحاد معها ولا يصدق بل المتحد هو الطبيعة من حيث هي لا
بشرط شيء ولما كان الطبيعة لا بشرط اعم من الطبيعة بشرط لا شيء ومنها بشرط شيء كان له مغايرة مع افراده
ويتقدم عليها بالاعتبار الاول والاتحاد معها بالاعتبار الثاني ولذلك قال نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث
هي اقدم بالذات باعتبارها لكن كما ان لها جهة مغايرة وتقدم فلها جهة اتحاد ووقع عليه ان الطبيعة التي
وجودها اقدم باعتبار لها وباعتبار اخر وقياس بالعرض على الذاتي قياس مع الفارق من غير جامع مع ان
العرض باي اعتبار اخذ لا يتحد مع المعروض حقيقة وجعلا فان جعل الثوب غير جعل الاسود
ضرورة كيف لا ووجود الاسود موقوف على وجود الثوب والسواد ووجود الثوب لا يتوقف على
شيء منها فبين العرض والمعروض نحو اخر من الاتحاد كما بين معروض عارض وعارض معروض
واحد ومعنى الحمل مطلق الاتحاد كما مر مرارا فانا لم يكن الحمل في الصورتين الاخيرتين متعارفا
عند العامة مع شيوع حمل العرضيات على معروضاتها لان العرضيات مشتبهة بالذاتيات في اكثر الا

فلا يظهر الفرق عندهم بين الجنس والذاتيات واتحاد العرضيات كاتحاده مع الطبيب مثلا فظهر ان القايل
لم ينسب مقالته بل المعترض لم يحسن قربها **قوله** الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية قلت في الحواشي
لا ريب في ان مفهوم هذا الاعمى ليس عين ذات زيد بل نسبته اليه نسبة العرضية فلا يكون وجود زيد
بعينه وجود مفهوم هذا الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى نعم له اتحاد ما مع زيد بالعرض فهو بالعرض
بوجوده وكذا الاعمى فان قلت كما ان الاعمى موجود بوجود زيد بالعرض فكذلك الابيض فلم حكموا بوجود
الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما في انهما موجودان بالعرض بوجود معروضهما بل الفرق ان
الابيض موجود بالذات بوجود متاخر عن وجود الموضوع والاعمى ليس موجودا بالذات اصلا فان قلت سلم
علم ان الابيض موجود بالذات الاعمى دون الاعمى قلت بانه اذا لاحظ العقل مفهوم الاعمى ظهر انه لا
يتوقف الاتصاف به الا على ذات مخصوصة بل سلب البصر عنه من غير ان يزيد هناك امر في الوجود بخلاف
الابيض فان قلت هذا انما يدل على وجود البياض دون الابيض كما صرح به الشيخ وغيره من
ان العرض المقابل للجوهر غير العرضي المقابل للذاتي فان قلت الابيض انما اذا اخذ لا بشرط شيء فهو
عرض وان اخذ بشرط شيء فهو ثوب ابيض مثلا واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر
كما ان الطبيعة الذاتي جنس زيادة باعتبارين اذا فصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرض
عرض وعرضي باعتبارين وهذا التحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من الفرق بينهما
بالذات فالمدرك بالبصر اولا وبالذات هو الابيض ثم من خارج يعلم ان الابيض مقارن لوجود
اخر هو ثوب او حجر او غيرهما حتى لو لم يكن تلك الملاحظة لم يعلم انه شيء ابيض بل جاز ان يكون
ابيض علاحدة كما ان الثوب ثوب بذاته وح لكان بياضا وابيض اذ البياض هو الابيض باعتبار
التحصل ولذلك لا يحمل على مجموع المعروض والعارض وذلك كما ان البدن اسم الجسم من حيث انه
مادة النفس ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له باعتبار اخذه
فلذلك يحمل على المجموع اذا اخذ لا بشرط وهذا وان كان مخالفا لما قيل المتاخرين حتى الشيخ في
الشفاء فهو الحق ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم الاول
بحسب ترجمة حنين ابن اسحاق عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل وغيرهما و
اورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب والابن وذي المكان وذي الوقت ونظايرها ويشهد به
الفطرة السليمة من ذي فطنة قوية فان قلت من يقول بوجود الكلي الطبيعي بقوله الموجود في الخارج
امر بسيط اذا وجد في العقل انتزاع منه الحيوان والناطق مثلا فليسا بالحقيقة جزئين للموجود
في الخارج بل امرين منتزعين منه كالاعمى بعينه من غير فرق قلت لو كان كذلك لما كان زيد في حد ذاته
حيوانا ولا ناطقا لما علم من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكونان من جملة العوارض وكذا الكلام فيما هو

ذاتي

ذاتي له فان قلت لعله يمنع ان يكون شيء مما من الكليات ذاتيا لموجود في الخارج بالمعنى الذي
اعتبره قلت فيلزم عليه ان يكون اتصاف جميع المفهومات الكلية معللا بعلة كما هو شان اللواحق فكان زيد
يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا بالمعنى الذي اشرنا اليه انه حق بل بالمعنى الاخر اعني ان يتوسط الجعل بينه
وبين الانسان اذ المعروض انه في حد ذاته امر اخر لا يقال لعل الجاعل ذاته لانا نقول ح يكون وجود زيد
متقدما بالذات على وجوده كما انه يتقدم على وجوده ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتاخرة عن وجوده
ثم ليس الكلام في خصوصيات المواد بل نقول ما يتوهم فيه الاحتمال لا يحكم عليه بانه ذاتي والكلام
فيما هو ذاتي والتفتيش يوجب ان بعض الموجودات في ذاتها بياض او شجر او حجر او ما اشبه ذلك
وليست باشياء اخر صارت تلك الاشياء بالعرض ونحن انما ندعي انه وجود تلك الطبايع التي تلك
الموجودات هي في حد ذاتها هو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا القايل ينفي وجود الموجودات
الخارجية في العقل حقيقة واعترض عليه من وجوه منها انه ان اراد بقوله مفهوم هذا الاعمى ليس
ذات زيد ومتحدا معه في الخارج فمم اذ لو لم يكن عين زيد ما صدق الحكم بالاتحاد بينهما لكن يصدق
ان يقال هو هو في الخارج وان اراد انه ليس ذاتيا له فمم لكن لا يلزم من ذلك انه لا يكون متحدا معه ذاتا
وهذا الاعمى متحد مع زيد يكون عينه وح يكون وجود زيد لا محالة وجوده وذلك مناف لقوله لا يكون
وجود زيد بعينه وجوده بهذا الاعمى ومنها المفاسد التي ذكرنا في الحواشي السالفة على ما اختاره من
ان مثل الابيض والاعمى موجود انه بالعرض بوجود زيد مثلا بالمعنى الذي قصده من ذلك ومنها ان
الابيض لو كان موجودا بالذات في الخارج بوجود متاخر عن وجود زيد كما حسبه لم يكن ذاته في الخارج
غير ذات زيد والا لزم تحصيل الحاصل وتاخر ذات الشيء عن نفسه فيكون ذاتا اخرى حتى يكون في الخارج
ذات زيد وذات الابيض فلا يصدق ان هذا ذاك بالحقيقة والا استقام انه موجود بوجود زيد ولا استقام نخ
بالعرض كما حسبه اذ لو كان كذلك لكان موجودا في الخارج بوجودين وهو خال عن التحصيل ومنها انا
لا نم ان الابيض اذا اخذ بشرط لا شيء صار العرض المقابل للجوهر اذ العرض المقابل للجوهر مثل
البياض وذاته معروضه خارج عنه قطعا وهي داخلة في الابيض على ما مر تحقيقه في مباحث الوجود
واذا كانت الذات داخلة في الابيض لا يصير الابيض مجردا عنها اذا اخذ بشرط لا شيء اذ ما اخذ الشيء
كذلك يصير مجردا عن العوارض لا عن الاجزاء ولان الابيض الماخوذ بشرط لا شيء يكون ذات المعروض
داخلا فيه وهي خارجة عن البياض فكيف يكون عينه ومنها ان المقولات لو كانت عبارة المشتقات
كما حسبه لم يكن متباينة وقد اخذ في تعريف كل منها تباين كالباقي ومنها انا لا نم ان زيدا لو كان امرا
بسيطا في الخارج والعقل يحلله الى الحيوان والناطق لم يكن جزئين موجودين في الخارج الا بالجزء

اعم من الجزء العقلي والخارجي لجواز ان يكونا جزءين عقليين له وح لا يلزم انه لا يكون زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا اذ الشيء في حد ذاته كما لا يكون عاريا عن اجزائه الخارجية كذلك لا يكون عاريا عن اجزائه العقلية ثم ان اراد الجزء الخارجي ولا يلزم من ذلك خلوه عنهما في حد ذاته وقد استدل الناقل على عدم كونه مفهوم هذا الاعمى غير ذات زيد متاخرة في الوجود عن وجود زيد وبيّنا ان الاتحاد بينهما اتحاد عرضي وان ذلك تصحيح الحمل فالترديد الذي ذكره في اول البحث قبيح والاستدلال بصدق الحكم بالاتحاد ساقط وكذا ما ذكره من انه لا نم لما سلم الاتحاد يكون وجوده عين وجوده فان مطلق الاتحاد لا يستلزم كون وجود احدهما عين الاخر كما في الاتحاد بالعرض وقد سبق تفصيل ذلك بل المقتضي لذلك اتحاد مخصوص واما الى سنده التي جمعها في الحواشي السالفة فقد دفعنا في الحواشي السالفة وما ذكره من ان الابيض لو كان موجودا بالذات موجودا متاخرا عن وجود زيد لم يكن ذاته عين زيد فلا يصدق انه هذا ذلك مبني على عدم الفرق بين وجود الاتحاد والذهول عن ان منع الحمل مطلق الاتحاد بل ماله وماله الوجود السابق واحد ثم لا شك ان وجود شيء بالذات لا ينافي كونه موجودا بوجود غيره ايضا بالعرض فان الاتصاف بالذات بمفهوم لا يقتضي عدم اتصافه بالعرض بذلك المفهوم من حيثية اخرى الا يرى ان الافلاك ما سوى فلك الافلاك متصفة بالحركة بالذات وبالعرض معا ونفي ذلك خال عن التحصيل وقد ذكرنا في الحواشي ما ينبغي دفع هذا الوهم وهو لا يلتفت اليه رأسا وليستانف الكلام فما اشبه بقصة المزاح والملاح والبياض بعينه هو الابيض بشرط لا شيء كما سبق وح يكون متباينا للموصوف وقد سبق ذلك في الحواشي وشبه ذلك بان لفظ البدن موضوع للجسم بشرط عدم دخول النفس فيه ولهذا لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه موضوع له بالاعتبار الاحد ولهذا يحمل على المجموع كما حققه الشيخ في الشفاء وما زعم من ان ذات الموصوف داخل في مفهوم الابيض واحال تحقيقه لما سبق في مباحث الوجود فقد حققنا هناك انه لا حقيقة له بل معناه ما يعتبر به بالفارسية بسيند ثم العقل بالبديهة او البرهان يحكم بان ذلك المفهوم لا يوجد في الخارج الا تابعا لامر اخر سيجيء ذلك عن قريب ايضا ولا شك ان معاني المشتقات المعارضة اذا اخذت بشرط لا شيء كانت مباينة للموصوفات و للعوارض الاخر فهي باعتبار انها اعراض متباينة وباعتبار انها عرضيات وماخوذة لا بشرط شيء متصادقة وهذا كما ان الذاتيات كالحيوان والناطق اذا اخذت بشرط لا فهي متباينة واذا اخذت لا بشرط فهي متصادقة وهي باعتبار الاول مادة و صورة وبالاعتبار الثاني جنس وفصل فحال الذاتيات والعرضيات في هذا الحكم اعني المباينة من وجه والتصادق من اخر واحد ثم لا يخفى انه على تقدير ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج ولا شك ان زيدا موجود والحيوان غير موجود ح فيكون نسبة الحيوان اليه نسبة الامور الانتزاعية الا ما نزع منها وقد اخذ ذلك في السؤال والجواب المعترض بان قلت فلا تنافي في جوابه ما ذكره من انه في حد ذاته يكون حيوانا ناطقا

اف

اذ على هذا التقدير يكون الحيوان والناطق موجودين والكلام على تقدير انتفاء الكلي الطبيعي هذا الكلام انما يصح الماهية لا بشرط الاصطلاح اخر قيل ان اراد انه لا يلايم الاصطلاح الاول اذ لا تصدق الماهية لا بشرط شيء على مجموع الماهية والعارض وذلك انما يكون كذلك لو اخذ العارض بحيث يكون جزء الذات المجموع اما اذا اخذ بحيث يكون جزء المفهوم المجموع دون ذاته كان مثال الحيوان الاسود والحيوان المعروض فيصدق الماهية الماخوذ بهذا الوجه على المجموع كما لا يخفى قد علمت فيما سبق انه لا طائل تحت هذا الكلام ثم لا يخفى ان الاسود جزء لمفهوم هذا الحيوان الاسود ومفهوم الحيوان مقيد بالاسود ولا يعتبر في ذلك المفهوم جزئية المفهوم او للذات او غيرهما اصلا وذلك المركب اعني الحيوان مقيدا بالاسود ولا يعتبر في ذلك المفهوم جزء الاسود صادق على ما ليس الاسود جزء له كان الماشي الاسود يصدق على ما ليس شيء من الماشي والاسود جزء له فقوله لا يصدق الماهية لا بشرط شيء على مجموع الماهية العارض ان اراد انه لا يصدق عليه بالحمل المتعارف فكيف يقول بذلك مع ضعفه على ان العارض كالاسود متحد مع معروضه ذاتا ووجودا لانه اذا كان الاسود متحدا مع ذي معتبر ذاتا ووجودا والحيوان متحد معه ايضا كذلك كان الحيوان متحدا معه لا محالة وكان الحيوان متحدا مع الحيوان الاسود وان اراد انه لا يصدق على مفهوم هذا المجموع انه حيوان بل هو حيوان وشيء آخر فيبطل مفهوم الحيوان الناطق ايضا حيوان وشيء آخر هو الحيوان فلا فرق بينهما منه المعقولات الثانية في الحواشي لا نجعل العقل مركب من المعقول الاول والثاني فلا يكون معقولا ثانيا لان حد المعقول الثاني صادق عليه لانه خارج محمول على الطبيعة يجب وجوده في العقل وما اعترض عليه اولا فبانا لا نم انه يصدق حد المعقول الثاني على الكلي العقلي فان حده هو العارض العقلي الذي لا يحاذي به امر في الخارج والكلي العقلي مجموع العارض والمعروض فهو ليس بعارض ولم يعتبر المعقول بالخارج كما هو واما ثانيا فلان قوله فيبدا المجموع انما ينزع من الطبيعة انما يصح اذا كان المجموع مشتقا وانت تبين ان مثل الانسان الكلي ليس مشتقا حتى يكون له مبدا الاشتقاق والظاهر ان المص لم يرد بقوله وهما في هيئات انهما من المعقولات الثانية كما فسره الشارح بل اراد انهما غير موجودين في الخارج كما في الكلي الطبيعي فانه موجود بقيد كما صرح به فيكون تفسير الشارح منظور فيه اما الاول فلنه في الذهول عن ان العوارض المأخوذ في حد المعقول الثاني بمعنى الخارج المحمول فانهم قسموا الكلي بالنسبة الى جزئياته الى الذاتي والعرضي والعرض الى العارض بحسب الوجود الذهني بخصوصه او بحسب الوجود الخارجي بخصوصه او بحسب الوجودين سموا الاول بالمعقولات الثانية فظهر ان العارض ههنا بمعنى الخارج المحمول اذ الكلي بالنسبة الى الجزئيات يكون محمولا لا محالة وانما ذكرنا النوع الثالث استظهارا واما الثاني فلان ذكره استظهارا لم يقع حجة ما ذكره في المتن على ان مستند الاشتقاق اعم من ان يكون مبدا له حقيقة او انتزاعا والعقل يتمكن من انتزاع الحيوانية من الحيوان وما جعله ظاهرا فظهوره خلاف الظاهر

فان المص حيث ذكر في مثل تلك المباحث مثل هذه العبارة اراد بها المعقولات الثانية لا معنى لكثرة
المالوف من احاد حقيقية اورد عليه في تجريد الغواشي انه يحتمل ان يكون ماهية ما مركبة من اجزاء كل واحد منها
يكون مركبا من اجزاء كذلك من غير ان يكون هناك واحد حقيقي كما يجوز على تقدير ان يكون جميع العلوم نظرية ان يكتسب
علم بعلم ويكتسب ذلك العلم بعلم ثالث وهكذا من غير ان يكون هناك علم بديهي و ح تحقق الكثرة من الكثرات بدون
واحد الحقيقي كما يكتسب النظري من النظريات بدون البديهي ذكرت في الحواشي مثل هذا المنع بعبارة اخرى
وقلت هناك ان الاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق واعترض عليه بانه اذا لم يكن هناك واحد حقيقي
لم يتحقق مركب حتى يتركب منه مركب آخر نعم اذا لاحظ العقل لمركب معين يجوز ان يكون مركبا من مركب
ثالث وهكذا من رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت الاجزاء غير متناهية لم يتيسر للعقل بتلك الوجه
اطلاع على جميعها فلا يظهر الخلف عنده اما اذا لاحظ جميع الاجزاء المفروضة مجملا وتذكر ان حصول كل
واحد منها يتوقف على وجود واحد آخر مقدم عليه يجزم بانه ما دام للواحد الآخر حكم الواحد الاول لم يحصل
شيء من تلك الاجزاء قطعا وكذا اذا لاحظ ان هذا العلم يكتسب بعلم آخر في ذلك الا ان يكتسب بعلم ثالث
وهكذا لم يطلع على جميع العلوم لعدم تناهيها ولم يظهر الخلف عنده واما اذا لاحظ جميع العلوم اجمالا
فتذكر ان حصول كل واحد منها في العقل يتوقف على حصول واحد آخر فلا يمكن ان يحصل
واحد منها حتى يحصل منه واحد آخر يجزم بامتناع كسبيته قطعا ثم اورد عليه ان كون كل واحد حكم
الواحد الاخر يستلزم عدم حصول شيء منها اذ لكل واحد منها علة حاصلة في السلسلة فاجاب بان على
كل واحد منها موقوف على وجوده ووجوده موقوف على وجود بعض آخر منها ووجود هذا البعض
ايضا موقوف على وجوده ووجوده موقوف على وجود بعض آخر وهكذا فلا يوجد بعض حتى
يصير سببا لوجود آخر ومتصف بالعلية فلم يكن لشيء منها علة هناك فاوردت عليه ان مثل هذا
يجري في سائر المعدات كالصور العنصرية وغيرها وانما مثلنا بالصورة العنصرية لانها موجودة قطعا
ولم يمثل بالدورات الفلكية لئلا يتوهم اندفاع المنع بناء على انها غير موجودة مثلا يقول اذا لاحظ
العقول حادثا معينا يجوز ان يكون حاصلا من حادث آخر وذلك الآخر يجوز ان يكون حاصلا من حادث
آخر ثالث وهكذا من رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت الحوادث غير متناهية لم يتيسر للعقل بذلك الوجه
اطلاع على جميعها فلا يظهر الخلف عنده واما اذا لاحظ جميع الحوادث المفروضة اجمالا وتذكر ان حصول
كل واحد منها يتوقف على حصول واحد آخر وهكذا يجزم بانه ما دام للواحد الآخر حكم الواحد الاول
لم يحصل شيء من تلك الحوادث قطعا والحق ان التسلسل في العلوم جار في المعدات او مانع فكما ان هيئة انه
لا يجب اجتماعها مع المعلول في الوجود والتسلسل في الحوادث ايضا كذلك ثم انه حكم ببطلان الاول وادعى البداهة
فيه ولم يحكم بمثله في الثاني مع انه لا فرق بينهما خصوصا على ما ذهب اليه من ان العلم كيف موجود في الخارج فلم

لا يجوز ان يكون للنفس علوم غير متناهية موجودة على سبيل التعاقب ثم التسلسل في الحوادث وان كان باطلا عند
اهل الحق لكن كلامه هنا غير مبني عليه وان فرض ابتناؤه عليه فدعوى بديهيته مخالف للاجماع العقلاء وكلامهم
الامر في نفسه على ان هذا المحشي حكم في بعض حواشيه بان امتناع كسبية جميع العلوم لا يتوقف على حدوث
النفس بل هو على تقدير قدمها ايضا بين كما ذكره ههنا وذلك مشعر بانه ذهب الى ان امتناع كسبية الكل
لا يتوقف على حدوث النفس على مذهب الحكماء القائلين بقدم العالم وتعاقب الحوادث الغير المتناهية
واعترض عليه بان النقض انما يتوجه لو كان التسلسل في الحوادث واقعا وليس كذلك ولا يتوقف صدور الحوادث
عن القديم على التسلسل المذكور كما ذهب بعضهم وجوزه بل صدور الحادث عن القديم بواسطة الحركة كما قرره
المعلم الثاني قال لولا الحركة لم يصدر الحادث عن القديم وسنحقق ذلك وانه لا يتوقف التسلسل اصلا ولا حاجة المحشي
الى الحكم بهذا الدليل ببطلان التسلسل ويحكم في الاول ببطلان الثاني ولم يدع بديهية بطلان التسلسل المذكور حتى كان ذلك
منافيا لما جوزه بعض الفضلاء بل ادعى بديهية مقدمات دليل بطلانه ولم ينكر ذلك احد من الفضلاء

وهو وان ذهب الى ان العلم كيف ولكن لم يذهب الى انه موجود في الخارج اصلا لا يخفى على من له
ادنى دربة ان الصورة السابقة معدة للصورة اللاحقة وهكذا مثلا فصورة النطفة معدة لصورة العلقة
وصورة العلقة لصورة المضغة وصورة المضغة لصورة الجنين وهكذا في الصورة السابقة على النطفة
اللاحقة للجنين فالتسلسل في تلك الصورة ثابت على اصولهم بل ان اسواء يحصل سلسلة الحوادث المترتبة
المتعاقبة كما سنبينه في موضع يليق به ثم قد صرح القوم من اجمعهم بان شرط بطلان التسلسل كون
احاده مجتمعة في الوجود وان البرهان لا يجري في الامور المتعاقبة ولم يخالف في ذلك احد من الحكماء
حيث ان التسلسل في الحوادث غير واقع على مذهبهم مع انه خلاف الواقع وانه لا يتوقف صدور الحوادث عن
القديم على التسلسل المذكور كما يحتمله مع انه خلاف اجماعهم لكن ما ذكره يقدح في الاشتراط المذكور الذي
اتفق عليه القوم اذ لا يخفى على من له ادنى فهم ان ما ذكره يجري في جميع صور التسلسل سواء كانت اجزاؤه مجتمعة
او متعاقبة وان حاصله ان اذا لاحظ العقل تلك الامور الغير المتناهية اجمالا يجزم بان كلا منها موقوف
على غيره فلا يمكن وجود شيء منها وهذا بعينه هو دعوى البداهة في المدعى اذ المدعى هو بطلان التسلسل
ومعناه بطلان السلسلة المشتملة على احاد مترتبة غير متناهية يتوقف كل منها على الآخر فيتوقف كل منها على غيره
مع وجود جميعها فهو مورد النزاع فدعوى البداهة في الاشتراك كل منها مع الآخر في التوقف على الغير يستلزم
امتناع حصول شيء منها هو بعينه دعوى البداهة في محل النزاع ولو فرض انه مقدمة من مقدمات الدليل فبداهته
مع بل صحته ايضا وما ذكر من ان العلم كيف ولا يذهب الى انه موجود في الخارج تحكم صرف لانه اذا كان الامر على ما
عليه المحققون من ان العلم هو الماهية الموجودة في الذهن فالعلم بالجوهر مثلا جوهر موجود في الذهن
وبانه موجود وكذلك الى ان في العلم باب المعقولات فلاحدية في كونه غير موجود في الخارج او في الذهن
ثم في وكذلك

وأما على ما

الحقيقة الموجودة في الذهن وجود آخر أصيل يترتب عليه الآثار المعارفة المطلوبة منها ولا يترتب عليها في هذا
الوجود على ما ذهب إليه فليس لهذه الحقيقة وجود آخر يترتب عليها آثارها المطلوبة منها إذا هذا الكيف لا وجود لها
مغايراً لهذا الوجود بل الموجود في الخارج حقيقة أخرى مباينة له في الجنس العالي فالقول بأن هذا
الكيف غير موجود في الخارج حقيقة أخرى مع أن الشجاعة والسخاوة وغيرهما من الكيفيات النفسانية
تحكم صرف والتعجب كل العجب ممن يدعي تجرد الطبائع السليمة ثم يتعوه بمقالة كما يشهد به سوق
كلامه ثم العجب من ذلك إنكاره أن الفلاسفة يجوزون التسلسل في الحوادث المتعاقبة مع أنه أشهر من كفر
إبليس هل هذا إلا تلبيس على الدخيل وتدليس فلا تستوحش عدم التمييز بين المتقولين في هذا البلد لكان
من الواجب أن يصف بالوقت أن يصرف في تعقب كلماته ثم ذكرت في تجريد الغواشي يمكن الاستدلال على
وجود البسائط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا على وجود البسائط الذهنية بمعنى أنه لا بد أن يوجد
في الذهن ما لا يكون مركباً بحسب هذا الوجود لجريان التطبيق في الصور الذهنية ولا على وجودها
لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها إلى أمور فلا ينافي ذلك بالأجزاء التحليلية للجسم فلا محذور في عدم وقوفها
عند حد واعترض عليه بأن ما لا يكون له أجزاء خارجية ولا ذهنية بالفعل لم يكن مركباً في نفس
الأمر وإن جاز أن تفرض العقل فيه أجزاء وإذا لم يكن مركباً فيها فلا حاجة في انتفاء البسيط فيه
الجزء العقلي ما يصح للعقل تحليل ذات الشيء إليه كاللون بالنسبة إلى السواد والمركب
العقلي ما يصح تحليله بحسب الذات إلى أشياء فمثل السواد وغيره من البسائط الخارجية التي يصح
للعقل تحليلها إلى جنس وفصل مركب عقلي وإن لم يحللها العقل بالفعل ولذلك اشتهر من القوم أن
المركب العقلي قد يكون مركباً خارجياً ومثل هذا المركب العقلي لا يجب انتهاؤه إلى البسيط العقلي القابل
له أعني لا يصح تحليله فما ذكره موافق في المعنى وإنما مخالفته في تسميته مركباً عقلياً وإطلاق القوم المركب
العقلي عليه شائع ولا يتوقف على تحليل العقل إياه بالفعل فإن المتولدة وغيرها من أنواع المعقولات
يسمى مركباً عقلياً مطلقاً ولا يقول أحد من القوم إنه في بعض الأوقات مركب عقلي وفي بعضها بسيط
عقلي فظهر أن حال هذا الإيراد كحال أخواته ولا يرتفعان قيل فيه إنهما لا يرتفعان عن
الموجود وأما المعدوم فظاهر أنهما يرتفعان ليس بسيطاً ولا مركب فلا يكون بينهما تقابل السلب والإيجاب
ما ذكره في جميع صور التقابل بالإيجاب والسلب في المفردات مثلاً يقال زيد المعدوم
ليس كاتباً ولا لا كاتب فيلزم أن لا يكون الكاتب واللاكاتب تقابل السلب والإيجاب وقس عليه
سائر الصور فإن صدق الإيجاب مطلقاً يستدعي وجود الموضوع كما تقرر فلا يصدق شيء من المتقابلين
بالسلب والإيجاب على المعدوم فلا يصدق عليها حكم إيجابي قيل غاية ما لزم من ارتفاع
الماهية الأثنينية من الخارج أن لا يصدق عليها حين ارتفاعها عن الخارج حكم ثبوتي وهو حال

شيخهم

الارتفاع

الارتفاع معدوم لا اثنان فإذن يصدق أن المعدوم ليس باثنين لا أن الاثنين ليس باثنين على ما مر غير مرة
من أجلى الجليات أنه إذا لم يكن الاثنين موجوداً لم يصدق الاثنين اثنان ضرورة أن الإيجاب يستدعي
وجود الموضوع وإذا لم يصدق الإيجاب صدق السلب لا محالة أعني ليس الاثنين اثنان والارتفاع النقيضين
فكأنه يوهم أن عقد الوضع مطلقاً يقتضي صدق العنوان على شيء كما في قولك ليس اللاشيء ممكناً ومثل ذلك لا يخفى
على أهل التحصيل عبارة الشهاب في سواء السبيل كان الكلام صحيحاً والتقييد بقيد في الحواشي لا يخفى أن المعقولات
الثانية ما يكون الذهن خصوصية في الاتصاف به سواء كان المفهوم في نفسه مقيداً بالخارج أو الذهني أو لم يكن
مقيداً بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والإمكان منهما سواء اعتبرت بحسب الوجود الخارجي أو غيره بل جعلوا
نفس الوجود الخارجي منها فالظاهر أن المجعولية بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا
بأن الإمكان علة الحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي وح فلا يكون الكلام على هذا
التفسير صحيحاً واعترض عليه بأن المتأخرين أرادوا بالمعقول الثاني العارض الذي يكون عروضه في الذهن دون
الخارج كما صرح به ما نقله الشارح من المواقف ههنا ولذلك لا حكم المحقق بأن الشيئية والعلية والمعلولية ونظائرها
من المعقولات الثانية وزاد ذلك في كلام المحقق بصحة الكلام إذا أريد بالمجعولية الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي
مبني على تفسير المعقول الثاني بهذا لا بما اخترعه هذا القائل بل هو تفسيره عند القدماء محققنا هو وعند المتأخرين ما ذكره
ههنا ما ذكرنا هو تفسير المعقول الثاني عند القدماء والمتأخرين إذ ليس بينهم اختلاف في ذلك فإنهم عن آخرهم
ذكروا أن الأشياء عوارض تتبعها بحسب الوجود الخارجي وأخرى تتبعها بحسب الوجود الذهني وأخرى بحسب الوجودين
وسموا الثاني بالمعقولات الثانية وهذا المعنى هو بعينه ما ذكرناه كما تقرر أن حاصل ما ذكرناه من كون المجعولية
في الوجود الخارجي كما أن نفس الوجود الخارجي وإمكان الوجود الخارجي في العلية في الوجود الخارجي والمعلولية
فيه ليست من لوازم الوجود الخارجي بل هي من لوازم الوجود الذهني وما ذكره المعترض ليس في إثبات
المقدمة الممنوعة إذ من البين أن الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي كالعلية في الوجود الخارجي والمعلولية
فيه من العوارض الذهنية دون الخارجية ولا فرق بين الاحتياج في الوجود الخارجي وبين المذكورات في ثبوت الحكم
فلا وجه للحكم بأنها من المعقولات الثانية دون الأول هذا وقد علمت بما أسلفنا أن التفسير الذي نسبه إلى القدماء
من مخترعاته وأن القدماء منه براء بل هو هواه ومراده بل لماهية في كونها مجعولة موجودة
قيل قد عرفت فيما سبق هنا كفتح ذلك فلا نعيد لكن أيضاً لا نعيد ما سبق إنما يلحق الماهية
المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها قلت في الحواشي لقائل أن يقول إذ تستلزم احتياج الماهية المركبة
في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها إلى جاعل يجعلها لا بمعنى أنها يجعلها إياها فلم لا يجوز مثل ذلك
في البسيط فإن عدم احتياجها إلى الأجزاء لا ينافي احتياجها إلى شيء آخر قد تكون هذا الاحتياج الذاتي
لا يوجد في البسيط قلنا الاحتياج الذاتي إلى الأجزاء لا يتصور فيه وأما الاحتياج الذاتي إلى غيرها كالجاعل

فانه تفسيرهم

يجعلها في ذاتها كما اثبت في المركب فلا نم انه غير متصف بل لا يجد في هذا فرقا بين المركب والبسيط وبالجملة
لا بد له من بيان والوجه في منشاء هذا القول ما قررناه مع تحقيق العالم واعترض عليه بانه قد يعني
ان رح المعنى الذي يحتاج المركب فيه في نفسه مع قطع النظر عن وجوده الى جاعل دون البسيط بضم
بعض الاجزاء الى بعض آخر ومن البين امتناع تحقق هذا المعنى في البسيط فلا يمكن ان يحتاج الى
الى جاعل في هذا المعنى وهذا التقريب يكفي في الحكم بان المركب مجعول في هذا المعنى دون البسيط
ولا يتاتي ذلك ان يشتركا في المجعولية او في عدمها بمعنى آخر ولا ان يختص البسيط بالمجعولية في معنى آخر
لو امكن ذلك نعم لو لم يتبين المعنى في قبل المركب في ذاته مجعول دون البسيط لكان لنا ان نقول لم تجوز تم
ذلك في المركب فيجب مثل ذلك في البسيط اما تبين المعنى وظهور امتناع تحققه في البسيط فلا ورود لهذا
الايراد   حق التبين ان المراد بالمجعولية هو الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا او جزءا مقوما
او غيرهما كما صرح به الشارح عليه ان الدليل المذكور على ذلك يتمحل نفي الاحتياج الى الغير ولست
شعري ما منشاء تخصيص التخصيص بنفي الاحتياج الى الفاعل فاذا كان المدعى ان المجعولية بهذا المعنى
يلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها ولا يتصور عروضه للبسيط ورد عليه المنع بان المركب
وان فرض اختصاصه بالاحتياج الى الاجزاء في حد ذاته دون البسيط فلا يلزم ان لا يكون البسيط
محتاجا في حد ذاته الى جاعل يجعله مع قطع النظر عن وجوده فان المدعي ان الاحتياج الى الغير مطلقا
لا يعرض البسيط مع قطع النظر عن وجوده ولا يلزم من عدم احتياج البسيط في حد ذاته الى الاجزاء
لا يدل على انتفاء حاجته في حد ذاته الى غيره مطلقا فظهر ان منشاء الاعتراض الاعراض عن المعنى
الذي هو المقصود في هذا المقام   بل اراد وا به حاجة قلت في الحواشي تعتبر الامكان
الحاجة عند مصطلحهم انها معلول له على ان فيه ما مر من انتفاء الحاجة الى الاجزاء لا ينافي الحاجة الى الفاعل
ويلوح اليه انهم نظروا الى ان في المركب مجعولا اليه فان الاجزاء يصير بالانضمام ذلك المركب فيتصور فيه الجعل
بخلاف البسيط اذ لا يتصور هناك مجعولا ومجعول اليه فلا يتصور فيه الجعل بناء على انهم لم يفهموا
من الجعل الا هذا المعنى كما سيجيء وقد فرادهم بالامكان ما مر تحقيقه بنسبته كونه شيئا ذلك الشيء
وزعموا ان الاجزاء يمكن كونها ذلك المركب بالانضمام وليس في البسيط شيء يكون كونه اياه ممكنا على هذا
فالجواب ان مجموع الاجزاء هو المركب كما هو المشهور فلا يتصور جعله اياه كما في البسيط بعينه والاجزاء
الحادثة لا يصير عين المركب الا بالعرض ومثل تلك الصيرورة يتصور في البسيط وايضا ان عدم تحقق
هذا الامكان في البسيط ممنوع اذ الشيء اذا كان ممكن الوجود كان كونه سوادا ايضا ممكنا اذ يمكن
ان لا يوجده الفاعل اصلا فلا يكون السواد سوادا ولانا نقول به كما سيجيء واعترض عليه
اما اولا فلانه كما ان فيه انتفاء الحاجة الى الاجزاء كذلك فيه انتفاء الحاجة الى فاعل انضمام بعضها

الى بعض

الى بعض وهو المراد وان ثانيا فلان كون السواد سوادا واجب لا ممكن قوله اذ يمكن ان لا يوجده
الفاعل فلا يكون السواد سوادا كما مر مرارا ممكن   على ما صبه يكون حاصل الدعوى ان البسيط
لا يحتاج في ذاته الى الاجزاء والفاعل الذي يضم بعضها الى بعض والمركب يحتاج في حد ذاته اليهما والاول
لغو لا فائدة فيه اذ معنى البسيط ما لا جزء له والثاني باطل كما مر تفصيله على انه من البين ان البحث هاهنا
كون الماهيات بذواتها محتاجة الى جاعل اولا فذهب بعضهم الى ان جميعها محتاج في حد ذاته الى الجاعل بمعنى
انها في انفسها مجعولة و آخرون الى ان لا شيء منها كذلك بل انما يحتاج الماهيات كلها الى الجاعل في الوجود طائفة
الى ان المركب محتاج في حد ذاته مع قطع النظر عن الوجود دون البسيط ولا شك ان تخصيص الاحتياج
بكونه الى الاجزاء والفاعل الانضمام مع مكانه لا يلائم عرض المقام   لا يخفى على المتامل الحاذق في الحواشي
لا يخفى على المتامل انه ليس توجيه القول الثالث ما ذكره كيف وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج الى الفاعل
من لوازم الماهية الممكنة مطلقا بل حاصله كما ينادي عليه العبارة ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه
بضم بعض اجزائه الى بعض بخلاف البسيط فانه يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم يرد
عليه ان ما لوحنا اليه انفا واعترض بان ما لوح اليه غير متجه عليه كما عرفت   قد عرفت ان ما اورده
على ما لوحنا اليه غير متجه عليه ثم نقل عن بعض الفضلاء انه قال لا يخفى ما سيجيء في تاويل القول الثالث
لا يتصور فيها المجعولية في حد ذاتها وقوله وبهذا يتبين ان للمركب مجعولية في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده
دون البسيط بدلالة على ان مراد من قال به نفي المجعولية عن البسيط واثباتها للمركب نفي كونها لازمة
لماهية البسيط واثباته للمركب وهذا بعينه هو البعد الذي هرب عنه لانا نقول المراد ان هذه المجعولية
بالقياس الى ذات المركب والنسبة من الاجزاء ولم يلاحظ فيها النسبة الى الوجود فقط وليس فيما ذكره بالقياس
دلالة على ذكره اصلا   سقوط السؤال وكذا سقوط ما ذكر في الجواب من ان هذه المجعولية
الى ذات المركب وفي البسيط بالقياس الى الوجود فقط كما عرفت سابقا ان المركب على تقدير عدمه لا يحتاج
الى الاجزاء بل قد يكون عدمه بعدم جزئه وان عدم احتياج البسيط الى الاجزاء وفاعل الانضمام لا يدل على
عدم احتياجه في ذاته الى جاعل كما بيناه سابقا وانت تعلم ان ما ذكره في الجواب هو ما ذكرناه و يندفع به هذا
الايراد به يبقى عليه ما لوحنا عليه   وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجوده فيه
قبل ثم اذ قد يعقل الشيء ذاهلا عن كثير من اجزائه ثم الجزء اما خارجي او ذهني وانما اعتبر تقدمه على
بحسب الذهن او الخارج بحسب الافق واربعة تقدم الجزء الخارجي بحسب الوجود الخارجي وهو لازم وتقدم
الجزء الخارجي بحسب الوجود الذهني وذلك غير لازم اذ افتقر التقدم بافتقار حصول صور كل الى حصول
تقدم الجزء الذهني بحسب الوجود الخارجي وهو اي الجزء الذهني وان كان متحدا مع الكل في الخارج
ذاتا ووجودا لكن يتصور ان يكون نسبة الوجود اليه من حيث هو كل هو فوقا على نسبته اليه من حيث

هو فرد وقد اشار الشيخ الى تقدم هذا القسم في الحكمة العلائية بان العقل يحكم بان الشيء ما لم يصر جزؤا لا يصير
انسانا تقدم الجزء الذهني بحسب الوجود الذهني وذلك ايضا غير لازم اذا فسر التقديم بالمعنى المذكور فانا
نتعقل الماهية مجملة ولا نلاحظ بيان جنسها ولا فصلها كما اذا تعقلنا مفهوم لفظ الانسان لكن الشيخ فسره
بامتناع سلبه عنه اذا كانا مخطورين معا فانه قال في اوائل منطق الشفاء ينبغي ان يكون جميع المقومات
متقدمة مع خطور الشيء بحيث لا يجوز وجوده له ولا يجوز سلبه عنه حتى يثبت الماهية في الذهن مع رفعها
في الذهن بالفعل وليست اعني حصولها في العقل حضورها بالبال فكثير من المعقولات لا يكون خاطرة
بالبال بل اعني انها لا يمكن اخطارها بالبال واخطار ما هي مقومة له بالبال ان يسلبها كما انك تجد الماهية
ما تعقل فانه مع تصورها اعني تصور الماهية في الذهن قلت حمله في تجريد الحواشي ان اراد انا نعقل كنه
البيت مع الذهول عن بعض اجزائه فهو مكابرة لان تعقل الشيء بالكنه عبارة عن حصوله بعينه في العقل
ونفس البيت هو جميع اجزائه فكيف يتصور حصول نفسه مع عدم حصول جزء منه يمكن ان لا يكون الجزء ملتفتا
اليه قصدا ومخطورا بالبال حيث لا يكون معلوما بالتفصيل بل بالاجمال والخطور بالبال اخص من العلم فان الامور
المعلومة اجمالا معلومة وان لم يكن مخطورة ومنشأ وهم عدم الفرق بين العلم بالشيء واخطاره بالبال وان
اراد انا نعقل وجهه كذلك فهو لا يجدي اذ المراد ان وجوده في الذهن بالحقيقة يستلزم تعقل الجزء المعلوم
بالوجه غير موجود فيه حقيقة كما لا يخفى بل الموجود فيه حقيقة هو ذلك الوجه الذي له علاقة الاتحاد خاصة
فينسب الوجود في الذهن بالعرض وقوله لكن الشيخ فسره بامتناع سلبه عنه اذا كانا مخطورين بالبال
غير فان معنى التقدم معلوم وامتناع السلب ما يدل بديهة والشيخ وغيره لم يفسروا في مباحث التقدم
الى معنى آخر به يرى المعاني الخمسة او الستة وما ذكره من امتناع السلب ليس منها وما اورده
في موضع الدليل على ذلك لا يدل عليه اصلا بل يدل على خلافه اذ حاصل كلامه انه يجب مع تعقل اجزائه
او متعقلا مخطورا بالبال او مجملا غير مخطور ويلزم كونها بحيث لو اخطر بالبال مع اخطار الماهية امتنع
سلبها عنها وليس في ذلك ما يتوهم تفسيره انه فسر التقدم بمعنى آخر واعترض عليه بانا لا نسلم انا نعقل كنه
البيت مع الذهول عن بعض اجزائه فان تعقل الشيء بالكنه عبارة عن حصول نفسه في العقل ونفس
المركب هو جميع اجزائه قلنا انما يفيد ذلك لو كان الحاصل في العقل حال كونه فيه باقيا على الحقيقة التي في
الخارج حتى اذا عقل بيت كان في العقل احجار ولبن ترواحات (?) ركبت فيه على الوجه الذي ركب
في الخارج ولو عقل انسان لكان في العقل حيوان ناطق مركب من عظم ولحم وجلد وغيرها كما انه
في الخارج مركب من هذه الامور ولا يلتزم ذلك من له ادنى مسكة من العقل بل الحقائق اذا وجدت
في العقل تنقلب فيه الى كيفية نفسانية كما حققناه في مباحث الوجود الذهني حق وح لا يمتنع
من حصوله في العقل اجزاؤه فيه الا يرى ان تعقل الانسان بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة النامي الحساس

المتحرك

المتحرك بالارادة الناطق الذي هو كنه حقيقته لا يستلزم تعقل العظم والغضروف والشحم والقلب
والدماغ وانكار ذلك مكابرة لا انكار ان تعقله يستلزم تعقل جميع اجزائه فقد عرفت ان
انقلاب الحقيقة بسبب الوجود في الذهن ومن الخارج متحد بالماهية مختلف بالوجود فلذلك يختلف لوازم الوجود
لوازم الماهية كما عليه المحققون وقد اشار المص الى ذلك حيث قال والموجود في الذهن هو الصورة المخالفة
في كثير من اللوازم يعني لوازم احد الوجودين بخصوصه دون لوازم الماهية فاذا عقل البيت كان الحاصل
في العقل تلك الاجزاء معلومة بالعلم الاجمالي وان لم يترتب عليها الآثار المترتبة عليها في الخارج ولو عقل ما هو
كنه الانسان كان جميع اجزائه حاصلة في العقل معلومة كذلك ولو فرض ان الحاصل في العقل لم يكن امرا
يمكن تحليله الى تلك التفاصيل لم يكن تلك الاجزاء جزءا لذلك الامر المعقول اصلا وذلك ظاهر وانكار تعقل الجزء مجملا مفصلا
مع تعقل الكل بذاته مكابرة او حاصله وجود الكل في الذهن مع انتفاء الجزء فيه ولا فرق في انقباض العقل بين ذلك
وبين القول بوجود الكل في الخارج مع انتفاء الجزء فيه ولا شك الا انه لما كان الوجود الذهني على نوعين اجمالي
وتفصيلي والعلم الاجمالي وتفصيلي في العلم الاجمالي قد يشتبه بالجهل ولذلك انكره الامام فقد يتوهم وجود الكل
في الذهن بدون وجود الجزء فيه واما قضية تقدم الجزء في الوجود الذهني على الكل فان كان الكل معلوما
مفصلا فظاهر وان كان العلم به اجماليا فليس للجزء صورة متميزة عن صورة الكل اذ ليس هناك الا
صورة واحدة يمكن تحليلها الى صور متعددة فصور الاجزاء هنا بمنزلة الاجزاء التحليلية للجسم فالاجزاء بحسب
الوجود الاجمالي غير المركب لانه صورة واحدة ح فلا تقدم بحسب هذا الوجود ومن هنا قال من قال
انا الدلالة التضمنية عين الدلالة المطابقية بالذات غيرها بالاعتبار فان التضمنية هي الالتفات الى الجزء
في ضمن الالتفات الى الكل ثم ذكرت في بعض تجريدات الحواشي ان عدم لزوم حصول الجزء في الذهن
عند حصول الكل فيه غير (?) والسند انه اذا تعقل الماهية مجملة يكون جميع اجزائها متعقلا اجمالا وان لم يكن كل واحد منها
ملتفتا اليه مخطورا بالبال وما ذكره من على توهم عدم الفرق بين العلم والاخطار وهو مخالف لنص الشيخ الذي نقله
حيث قال وليست اعني بحصولها في العقل حضورها فكثير من المعقولات لا يكون مخطورا بالبال فقد صرح بان
المعقول قد لا يكون مخطورا كما ذكرنا انا نعقل الماهية مجملة ولا نلاحظ بيان جنسها ولا فصلها فلا يكون تعقلها
موقوفا مبنيا على ان ما لم يخطر بالبال غير متعقل وهو خلاف نص الشيخ ثم اعترض عليه فانه لو كان تعقل الماهية
المجملة يستلزم تعقل جميع اجزائها كما حسبه لكان العالم بالماهية المجملة كمن لفظ الانسان عالما بجميع اجزائها من الاجناس
والفصول والسؤال عنها بما هو كان طلبا للامر المعلوم والسؤال والجواب بالحيوان الناطق غير مفيد لان
ذلك معلوم له على هذا التقدير لكن السؤال المذكور ليس طلبا للامر المعلوم للسائل والجواب مفيد له ضرورة
واتفاقا كيف ولو كان كذلك لكان كل من يعرف معنى لفظ جسم كان عالما بمعنى الجوهر القابل للابعاد المتقاطعة
على زوايا قائمة الى الحساس القابل ولا شك ان كثيرا ممن يعرف معنى هذا اللفظ لا يعرف جميع هذه الامور ولا يتبادر

اليه اصلا اذ انتفى عنه جميع معلوماته بل منهم من لا يقدر على تعقلها لبلادته ومنشاه الاشتباه عدم الفرق بين المعلوم والمجهول الغير
المخطر بالبال وما اورده على ان الشيخ فسره بامتناع سلبه عنه فدار الايراد سوء فهم المراد لانه ضمير فسره راجع الى حصول الجزء
الوحد مع حصول المركب كما يتضح عنه ما نقلته عن الشيخ لا الى التقدم ثم تبين حاصل كلام الشيخ ما ذكره اصلا بل حاصله
ان المراد بحصول المقدمات مع تحصيل الماهية كونها يمتنع سلبها عنها ان اراد انه يلزم ان يكون العالم
بكنه ماهية الانسان مجملا عالما بجميع اجزائها فالملازمة م وبطلان التالي م فان العلم بالكل فهو العلم بجميع اجزائه اجمالا
اما مجملا او مفصلا فتلك الاجزاء التي عددها للفرس على تقدير كون الفرس معلوما بالكنه وتلك كلها يكون معلومة
لا محالة والعالم بها لا يحتاج الى السؤال والجواب بها لا يفيد بل انما يحتاج الى تفصيل ما تعلم اجمالا حتى يكون مخطرا بالبال
وذلك ليس من الكسب في شيء وان فرض احتياجه بعلم بعلم الاجمالي بكنهه فذلك انما يكون لتشاهبه في البلادة بل لانتباهه
فيها فان الكسب انما يفيد العلم الاجمالي بالكنه فالكسب بعد حصوله تحصيل الحاصل وان اراد انه يلزم ان يكون العالم
بمعنى اللفظ على اي وجه كان عالما بجميع اجزائه فالملازمة م لجواز ان لا يكون عالما به بكنهه بل بوجه ما فيحتاج
الى السؤال عن كنهه ويكون مفيدا بالنسبة اليه وما نسبه الى غيره من سوء فهم المراد بعود اليه حيث لم يعرف ما
وبعبارته فانه قال قولا ان تقدم الجزء الخارجي يجب بالوجوب الذهني غير لازم اذا فسر التقدم باقتضاء حصول
الكل الى حصول جزئه ثم قال تقدم الجزء الذهني يجب بالوجوب الذهني ايضا غير لازم اذا فسر التقدم بالمعنى المذكور
ثم قال لكن الشيخ فسره بامتناع سلبه عنه اذا كانا مخطرين بالبال فلينظر الناظر البصير هل يفيد تلك العبارة الا ان
يكون ذلك تفسيرا آخر للتقدم ثم كيف يكون ضمير فسره راجعا الى حصول الجزء مع حصول الكل مع انه لم يجز ذكره
في كلامه اصلا والكلام المنقول عن الشيخ نبادي على ان مراده ان المقومات حاصلة في العقل مع حصول الشيء
وان لم يكن مخطرا بالبال اذ كثير من المعقولات لا يكون مخطرة بالبال فالمقدمات معقولة مع تعقل الماهية وان لم يكن
مخطرة ويلزم من ذلك انها اذا اخطرت بالبال مع اخطارها هي مقدمة لها امتنع سلبها عنها وانت تعلم انه
لو كان مخالف الشيخ ما توهم لم يكن للمقدمة القائلة بان كثيرا من المعقولات لا يكون مخطرا بالبال ودخل في المقصود
ولا ربط به اذ على هذا التقدير لا يكون الجزء معقولا اصلا كما صرح به المحشي فلا بد تبطه بكون المعقول
غير مخطر بالبال كما لا يخفى فقوله بل اعني انها لا تمكن مع اخطارهما بالبال ان تتميمها تمهيد مقدمة للتفسير
والتفسير بالحقيقة هو ما يعلم من قوله كما انك تجد الماهية بالفعل حالية تم مع تصور الماهية في الذهن
وحاصله ان المقوم معقول مع تعقل ما هو مقوم له اذ لو كان غير معقول معه لجاز مع اخطارهما بالبال سلبه
عنه كما يمكن سلب الامور الغير الداخلة في المقوم فاذن تلك المقدمات حاصلة في العقل وان لم يكن مخطرة
بالبال فليست الماهية خالية عن المقدمات في العقل ولذلك لا يمكن من الاخطار سلبها عنها
كما قيل في تعريف تفسير صاحب المفتاح علم المعاني بتتبع تراكيب البلغاء الى قوله نحو ان
التعريف هو الاحتراز اي ملكة وما يجري تتبعا كقولهم الكرم انا ما يتكبر ان لا نعرفه فتنطبه

الحال

الحال من غير جمع فان المقصر هو الاعطاء المذكور والسابق عليه تمهيد له ومنه ذلك شايع بين اهل العرف
الى ان والخاص هكذا ينبغي ان يفهم كلام الشيخ في هذا المقام ليندفع عنه وساوس الاوهام
والتقدم يتقدم بالعلية فليس في الحواشي فيه نظر لانه حقق اجرا ان كلا من الاعدام بشرط تقدمه على ساير
الاعدام علة تامة فلا يكون هو وحده علة تامة فيجري ما كان العرف اي ان كلا من الاعدام بشرط سبقه على ساير
الاعدام الاخر علة تامة في مرتبة بدون ما عداه من ساير الاعدام وليس حال وجود الاجزاء كذلك اي ليس وجود
جزء ما بشرط ما بدون ما عداه من ساير الاجزاء علة تامة في مرتبة من المراتب والى هذا ان العلول قد يستغني
في عدمه عن عدم جزء من الاجزاء ولا يستغني في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فقد ساق الكلام
اولا على سبيل المسامحة والاجمال لورود عليه السؤال ثم يفصل في الجواب حلية الحال نعل
المصنف للاعتراض بهذا الكلام ولم يتعرض للاعتراض عليه وانا بوكالته اعترض على نفسي بان سبق
العدم على ساير الاعدام ليس بشرط بل الشرط عدم تأخره عن عدم آخر وعدم اجتماعه معه ان ربما لم يتقدم
جزء واحد فلا يصدق عليه تقدم العدم على غيره من الاعدام والجواب ان الشرط ههنا ليس بمعنى الشرط
الحكم بالتقدم بل بمعنى التقيد كما قال الحيوان بشرط شيء يصدق عليه الحيوان لا بشرط شيء فانه لا يلزم من
ذلك ان يكون بشرط شيء شرطا للحكم بالصدق حتى لا يصدق بدون ذلك الشرط فانه كما يصدق على
الحيوان بشرط شيء انه حيوان كذلك يصدق على الحيوان بشرط لا شيء ثم كل واحد من اعدام
الاجزاء التي في الحواشي انما يحتاج الى ذلك اذا ثبت ان عدم الشيء العين ام شخص دون اشابة فرد
النقاد ولا يتأتى ان لو لم يكن شخصا لكان عدمه المستند الى عدم احد العلل غير العدم المستند الى عدم علة اخرى
لجاز ان يتصف شخص افراد من العدم اذا انتفى جزء آخر لانا نقول الملازمة ممنوعة اذ كلية لا يستلزم جواز
تعاقب افراده وهو ظاهر ثم الظاهر ان عدم كل كل واحد من الاجزاء لا دخل له بخصوصه في استلزام عدم
عدم المعلول بل علته انتفاء احد علل الوجود بل انتفاء علة تامة المستلزم لانتفاء احد العلل والعرض
عليه بان الممنوع توارد العلل التامة على المعلول الواحد بالعدد وامتناع توارد ما على المعلول الشخصي بناء على
واحد بالعدد وجواز التوارد على الكل لانه كثير فالمحذور المدلول عليه بعدله انما يحتاج الى ذلك اذا ثبت ان
عدم المعين امر شخصي غير تام لجواز ان يكون عدم الانواع واحدا بالعدد كما يشعر به ما ذكره
في جواب سؤاله ما ادعاه ان عدم كل واحد من الاجزاء لا دخل له بخصوصه في استتباع عدم المعلول
انما يستقيم اذا لم يكن وجود جميع الاجزاء في وجود المعلول اما اذا كان فيه فالظاهر خلافه اذ
بارتفاع العلة يرتفع اولا وبالذات الجزء وبارتفاعه يرتفع الكل كما لا يخفى على المتأمل هم
من البين ان الواحد بالعدد داع منا ان يكون نوعا واحدا او جنسا واحدا
او غيرهما فاذا بقي على عمومه يلزم ان لا يجوز التوارد على النوع الواحد والجنس الواحد بالعدد

فان الحيوان مثلا جنس واحد بالعدد والانسان مثلا نوع بالعدد وان خفي بالشخص الواحد ويرد
عليه ما ذكرنا ثم لا يخفى ان كلام الشارح نقض اجمالي وجوابه بالمنع فايراد المنع عليه خروج عن دايرة
الاداب وكذا قوله لجواز ان يكون عدم اللاحق واحدا بالعدد اذ الجواز لا يكفي الناقض ونسبة
الدعوى الى المجيب عنه غير مستقيم على ان كفاية جميع الاجزاء في وجود المعلول لا يدل على ان العدم كل
كل جزء بخصوصه مدخلا في عدم المعلول كما لا يخفى على المتامل فيه وان الجزء الذهني كالجنس
والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي قيل لان التقدم في الخارج لا يكون متحدا مع المتاخر فانا قد نقاير(؟)
في الخارج واعترض عليه بانه ليس المراد بتقدم الجزء على الكل المتقدم الزماني حتى يكون منافيا
لاتحادهما في الخارج بل المراد التقدم الطبيعي وهو على ما مر راجع الى اختصاصهما بخصوصية ومن البين
ان هذا لا ينافي اتحادهما ذاتا في الخارج اذ من الجائز ان يكونا متحدين فيه ويكون نسبة الوجود
اليه من حيث انه جزء احق منه نسبة اليه من حيث انه كل كما ان نسبة العارض الى ما هو واسطة في العروض
احق واولى منه نسبته الى الشيء مع انه وجود واحد كما ان نسبة العلاج الى الشخص المعين من حيث انه
طبيب اولى من نسبته اليه من حيث انه اب وقلت عليه في تجديد الفوائد لا نسلم ان التقدم الطبيعي راجع الى
الى اختصاصه فان التقدم الطبيعي بالمعنى الاخص هو المعنى الذي بالذي يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون
كافيا في وجوده وبالمعنى الاعم هذا المعنى من غير اعتبار القيد الاخير واعترض عليه بان المعنى
اللازم لكون الشيء محتاجا اليه المعبر عنه بالتقدم الطبيعي وهو ضرب من الاحقية كما مر تحقيقه
لا نسلم انه ضرب من الاحقية بل هو المعنى المعبر عنه بالفاء في مثل قولك وجد الشفق
فوجد الدار اعني الترتب ومن البين ان ذلك المعنى ليس فرداً من الاحقية وان كان الاحقية لازما
له اذ لا يصح ان يقال حقيقة الشيء من آخر هو ترتب ذلك الآخر عليه بل الاحقية هو الاولوية دون
الاقدمية وقد اشتبه عليه الامران مع ظهور الفرق اذ الاعراض القارة احق بالوجود من
القار وربما لم يكن اقدم منه ثم قد قلت ذلك عليه لو كان للوجوب وجود ولم يكن امراً انتزاعيا
لكان لهذا القول وجه اذ يصح ان يكون الوجود امراً واحداً ونسبته الى الكل والجزء مختلفة واما على ما
هو الحق وهو ان الوجود نفس الموجودية التي ينتزعها العقل من الماهيات وليس له ذات عينية فلا
معنى للاختلاف في التقدم والتاخر في المتحدين وجوداً كما لا يخفى على من له فطرة سليمة كيف والوجود
لا يثبت له فرد سوى الحصص المتعينة بالاضافة على ما اعترف به المحشي او بالوصف كالوجود الذي
لا سبب له كما صرح به بهمنيار وغيره وبما كان وجود احدهما متقدما ووجود الآخر متاخرا فقد
تحقق الوجود بالوصفين وليس فيهما سوى ما بين الحصتين فما معنى اتحادهما ثم لو كان الاختلاف
بالتقدم والتاخر غير مناف للاتحاد في الوجود كما زعم لم يصح تعليل امتناع المادة بتقدمها

والتقدم صرحوا في الفرق بين الجنس والمادة بان الجنس محمول والمادة غير محمولة بناء على كونه جزءاً و
متقدما عليه وقد بسط الكلام فيه في الشفاء وعلى ما زعمه لا يصح هذا الكلام واعترض عليه بان ما ذكره من
ان ليس في الموجودات موجودة بل هو امر انتزاعي يقتضي ان لا يكون المتخلفين ذاتا ووجودا واحدا
ولا يقتضي ان لا يكون للشيء ذاتا ووجود واحد ويكون نسبة هذا الوجود الى تلك الذات من حيث
هو حيوان مثلا احق واولى منها نسبة اليها من حيث انه انسان الا ان العارض الخارجي فانه
تحمل نسبته الى ذات واحدة اذا اخذت بوجهين ومن يتوقف بينهما في ذلك يطالب بالبيان فما ذكره
منه انه ليس للوجود فرد سوى الحصص المتعينة بالاضافة او الوصف لا ينافي ان يكون لامر واحد بسيط
في الخارج وجود واحد قد تخصص بالاضافة الى تلك الكثرات مثلا وجود انسان من حيث انه وجود
ومن حيث انه وجود جسم ووجود حساس ووجود ناطق كثير فلا محذور في ذلك في ان يعرض له من
حيث انه كثير اوصاف مختلفة كالتقدم والتاخر المذكورين ثم اللازمة المدلول عليها بقوله لو كان الاختلاف
بالتقدم والتاخر غير مناف للاتحاد لصح حمل المادة ممنوعة ان اراد صحة حمل من حيث انها مادة فانها
من حيث هي مادة جزء الجزء من حيث هو جزء يبعث الكل فلا يكون متحداً معه من هذه الحيثية ولا يصح
حملها عليه من هذه الجهة وليس امتناع حمل المادة بواسطة تقدم الماهية اذ التقدم لا ينافي الحمل الا
ان الثوب قد يتقدم انها مادة بل من حيثية اخرى ويمنع بطلان اللازم اذ المادة من حيث انها جنس محمول
كما سيأتي وهذا دليل على ان التقدم لا ينافي الاتحاد اذ لو كان منافيا له لما صح حمل المادة بالمحمول(؟) اخذ
فمدار كلامه الى قياس العارض العقلي على العارض الخارجي ومطالبة المانع ببيان الفرق
كما يرجع سائر كلامه في هذا المطلب يرجع الى المنع ويجوز ما زعم مع ان وظيفة الاثبات وتحقيق المقام
ولم يخرج من عهدته اذ حاصل ما ذكره انه يجوز ان يكون كذا وكذا وعلى تقدير تسليم ذلك لا يتم ما ادعاه
من ذلك من انعكاس الوضع في ترتيب البحث كما هو داب وما ذكره من انه لا محذور في ان يعرض له من حيث
انه كثير وصف التقدم والتاخر غير البحث واللازمة التي ذكرناها هو انه لو صح ما ذكره لم يصح تعليل امتناع
حمل المادة بالتقدم والتاخر وقد صرح بذلك التعليل جمهور اهل الصناعة وعد كرر الشيخ في الشفاء
ذلك وبطلان اللازم ظاهر وتعليل المنع وقد غيّر بها المحشي الى الملازمة بين ما ذكره وبين جواز الحمل
المادة وجزم بامتناع حمل المادة ليس بواسطة تقدمها بل بسبب كونه جزءاً مع ان التعليل
بان التقدم مذكور في جميع كتب القوم خصوصا الشيخ ولولا العادة الى الاطناب لنقلت تلك
المواضع ولكن من لم يفيده التنقيد لم تثبت شوكة ما الفرق بين الجزئية والمنفعة في هذا
الحكم اعني صحة تعليل امتناع حمل المادة فانه كما يجوز ان يقال من حيث انه جزء غير محمول ومن حيث
انه متحد معه محمول كما يجوز ان يقال انه من حيث انه متقدم غير محمول ومن حيث الآخر محمول فنوع التقليل

بالتقدم واثبات التعليل بالجزئية مع كونهما متساويين في الاقدام بحكم وحمل الثوب على الاسود حمل عرضي كما سبق
مرارا وسيبين هنا كالاتحاد حقيقي كما سبق فالحمل الوصفي لا ينافي التقدم والكلام في الاتحاد الحقيقي الذي
هو الاتحاد في الحمل والوجود وذلك لا ينافي التقدم كما لا يخفى على من له ادنى دربة في الصناعة وقوله
هذا دليل على ان التقدم لا ينافي الاتحاد غير مستقيم بل هو دليل على انه ينافيه الاتحاد والا لم يصح تعليل
امتناع الحمل به ولم يحتج الى ان يستند صحة الحمل الى جهة اخرى كذا وقوله لو كان منافيا له لما صح حمل المادة
باي وجه واخذ فانه كونه منافيا له لا يستلزم عدم صحة الحمل باي وجه بل انما يستلزم عدم صحة الحمل من تلك
الحيثية معينة فانه انما يقتضي عدم صحة الحمل من تلك الحيثية لا عدم صحته باي وجه اخذ وذلك ظاهر لا سترة
انه كان نسبتهما متغايرة في الوجود الخارجي كما في الحواشي كما علمت الفرق بين الجنس والمادة وان ما هو جنس ليس جزءا
فلا شيء عنده بهذا النقض ولم يحتج الى هذا التكلف مع ما فيه من المنافقة التي لا تخفى على الفطن فان قلت المادة
العقلية الغرضية التي يعرضها العقل في البسائط كاللون في السواد مثلا غير متميز في الوجود الخارجي
كما صرح به الشيخ فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجودين قلت لا نسلم ان ذلك ما ذكره الشيخ من ان ذلك امر يفرضه العقل
فيه بضرب من التحليل وشبه ان يكون اطلاق التركيب عليه وعلى غيره على سبيل المسامحة وكان في عبارة الشيخ ايماء
الى ذلك وقد صرح به في التعليقات ثم لو تنزلنا عن هذا المقام اخترنا الشق الثاني ولا يرد النقض المذكور
كما ذكره الشارح لان المعتبر لوجود شيء في الخارج ربما يتقدم بالوجود الذهني لجواز كون وجود
ذهني بعد الوجود الخارجي وكذا الكلام في العكس واما ما هو جزء للشيء يجب وجود ذلك الشيء في الذهن
فلا بد ان يتقدمه في الوجود الذهني كذا وكذا ما هو جزء له يجب وجوده الخارجي فالوجود الخارجي في قولنا
يجب تقدم الجزء على الكل في الوجود الذي هو جزء له بحسبه هو وجود الكل ولا يجب في المعتبر لشيء بحسب وجود
ذلك الشيء في الخارج تقدمه عليه كما قال الشارح والا في مقدمة وجود شيء في الذهن ان يكون متقدما على ذلك
الشيء كما يتبين واعترض عليه اما اولا فلان الجواب باختيار ان الجنس غير الجزء يبطل الحد
التدوين وهو نقض الجزء في كلا الوجودين بيان ذلك ان الماهية يحصل في الذهن كحصول صورة
الشيء فيه بالاتفاق وافراد الحد التام يتحقق في الاجناس والفصول كما حقق في موضعه فلو كان
الجزء غير ما هو حسبه لزم تحقق المركب في الذهن بدون جزئه الذي هو المادة فلم يكن المادة متقدما
في الوجود الذهني اما اذا كان الجنس مع الجزء المادة متحدين بالذات متغايرين بالحيثية كما ذهب
اليه الجمهور فلا يجوز ذلك لاتحادهما بالذات واما ثانيا فلان المادة العقلية التي يعرضها العقل في البسيط
وان لم يكن متميزة في الوجود الخارجي لكنها في العقل متميزة وصح تجوز ان يكون الوجود بحسب الاضافة اليها متقدما
عليه نفسه بحسب الاضافة الى البسيط المذكور مع انك ستقف على ان التركيب من المادة والصورة
في سائر المواضع انما هو باعتبار التقوم واشتراطهما من هذا التغيير وعلى هذا الا حاجة الى نفي التركيب

عن المركبات العقلية التي قد اعتبر العقل التركيب فيها وانما اختار المحقق الشارح فيه ان الوصف بما عنا بذلك
الخواص سيما الفصول المذكورة الذي هو الخاصة المطلقة للجزء ان يتميز بها الجزء عن غيره ولما كان الجزء الخارجي متقدما
في الوجود الخارجي متقدما في الوجود الخارجي فقط وكثير من الامور يشاركه في ذلك فلا يتميز بها الى حين
الجزء عن مشاركة في التقدم المذكور والفارق الذي ذكره بينه وبين المتقدمين بان الجزء يجب تقدمه في الوجود
الذي هو به جزء فيه بخلاف العدد لا يتميز به افراد الجزء من المعدات وبالجملة لو كانت الخاصة المطلقة لم يترتب
عليها التمييز الذي هو المقصود من اعتبارها فالاوفق ان يحمل على العام الاول اذ بها يتميز عن جميع ما عداه
اما الايراد الاول فيمكن دفعه لا التشبث بالاعتراف كيف وقد تكرر في عبارة المحاشي بيان ان
المغايرة بين الجنس المادة وبين الفصل والصورة اعتبارية فما ذكره هو بعينه ما ذهب اليه الجمهور واما
الثاني فيمكن دفعه باعتبار الحيثية فان المادة لا تحمل على المركب من حيث انها مادة وانما تحمل عليه من حيث
الجنسية وهي بهذا الاعتبار ليست مادة كيف والمعنى الحمل هو الاتحاد والجزئية تنافي الاتحاد
وقد صرح بهذا المعترض فيما سلف بان الجزئية تنافي صحة الحمل … في المباحث كلام اخر لا يحتمله
بهذا المحال وقد وقع على انك ستقف على ان التركيب من المادة والصورة انما هو من التحليل فان التركيب
كيب
ينافي الاتحاد ثم لو اصطلح على تسميته اتحادا بمعنى ان ما هو جزء باعتبار فهو متحد معه باعتبار اخر فلا مشاحة
في ذلك ويرجع الى ما ذكرناه ونفي التركيب عن البسائط التي عدها من المركبات العقلية فقد صرح به
الشارح في تعليقاته وهو ظاهر فان للعقل ان يحلل تلك البسائط كالسواد مثلا الى اللون وقابض
البصر فهما بالنسبة اليه كالاجزاء التحليلية وفي البسيط لا تركيب فيها بالحقيقة واما الايراد الاخر فلان
الغرض الذي تدونه وهو تميز افراد الجزء عن غيرها لا يحصل بما ذكروه فان اطلاق النسبة تقدمه
عليها في الوجودين مع انها ليست جزءا منها وبالجملة فكون الغرض ذلك مما يحل الظاهر ان الغرض تمييز
هذا الوصف من العلة باطراد التقدم في الوجودين على الوجه المذكور فيه بخلاف غيره من اصناف العلة
فان ذلك لا يطرد فيه وان تخلف في بعض افراده كما في احكام المكوس في النفس فقد ظهر سقوط
قوله والوجه ان يجمع مع الوجه الاول اذ بها يتميز الجزء عن جميع ما عداه وعن الثاني انه يتقدمه
بحسب الوجود الخارجي في الحواشي فيه بحث لان التقدم الخارجي اللازم للجزء على حقيقته انما يعني انه لو كان له وجود
خارجي مغاير لكان متقدما فيلزم ان لا يتخلف الاستغناء عن الموضوع في الثبوت والجواب ان التقدم المحض بالحيثية
المذكور بسبب الاستغناء وان لم يتحقق التقدم بالفعل … النظر في الاستغناء مستندا الى تلك الحيثية
فتدبر فيه فانه ما فيه واعترض عليه بانه يكفي في الجواب ان يدعى استلزام الحيثية المذكورة انه ان كان له
وجود مغاير وكان عنه في الخارج كان حاصلا عنده حصول فيستغني عن سبب جديد وفيه بسط
النقل الذي ينبغي على جوابه انت خبير بان ما ذكره في معرض الدليل لا يدل على

على المطلق المطاصلا لان المدعى استغناء كل عن السبب الجديد باعتبار الوجود الذهني والخارجي معا فاذا كان
للجزء وجود اصلا بدا ولم يكن عينه في الخارج لم يجد دليله فيه قطعا على انا لا نم انه على تقدير العينية يكون مستغنيا
بل ذلك من احوال الموضوعة التي لا يساعد فيها النظر التسلمة كما تقرر فيما سبق ثم الجنسية الذكورة
هي انه على تقدير المغايرة في الوجود العيني يكون حاصلا عند حصوله فيكون مستغنيا عن سبب جديد وعند البينت
انه لا يلزم من هذا كون استغناء الجزء مطلقا عن السبب الجديد في الوجود مستندا الى الجنسية المذكورة
فان الجنسية هي كون الجزء بحيث لو وجد بوجود مغاير لكان متقدما عليه والمذكور في الدليل هو انه لو وجد
بوجود مغاير وكان عينه مستغنيا واين هذا من ذلك على ان كون الجزء عينه لا يستلزم استغناءه عن السبب
في الوجود الذهني فان الماهية عين جميع ما يصدق عليها مع انه قد يحتاج في التصديق بثبوت بعضها لها الى
السبب يمنع ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لم اعترض عليه بان حصول
الجزء للمركب لانه فان السواد في ذاته لون وليس بسبب بجعل السواد لونا اصلا بل السبب يجعل الثوب
ذا لون كما تقرر عندهم ان الوجود متقدم على فعلية الذاتيات فيكون الفاعل اوجد للسواد
وقد جعله لونا ذكره من انه وجد فصار لونا فيكون ثبوت لونه حاصلا تبعا لا بالسبب لوجوده والتحقيق ان
ان المراد بحصول الجزء للمركب كما هو المتبادر صورته المعلم ثبوت ذلك الجزء وفي قوله حصول الجزء للمركب يقتضى
المركب متعلق بالجزء ومعناه ان حصول الجزء المركب لا يحتاج الى سبب جديد في مرتبة وجود المركب لان وجوده
سابق على وجود المركب ووجوده بسبب وجوده متقدم على مرتبة وجود المركب فوجوده لا يحتاج الى سبب جديد
اى مطلقا عن السبب السابق بل بمجرد تصور الماهية اعترض عليه بانه لو صح ذلك لكان تصور الماهية
مستلزما لاثبات جميع الذاتيات لها وهو ظاهر البطلان ونقل المعترض عن تجريد الفوائد ان مراد الشارح
بمجرد عن الواسطة لا عن غيرها مطلقا واعتمد في ذلك على ما ذكرنا عن قريب وهو قوله بمجرد اخطار الجزء
والماهية اذ هو قرينة عليه على ذلك فعقد الجزا وقال انه قصور واعترض عليه بان قول الشارح بمجرد اخطار الجزء
والماهية بالبال الى اللازم البين بالمعنى الاعم لا الى هذا المقسم كما نبه عليه قوله هنا هو ما هو اخص اخفا فتتيه لان
حقيقة تصدق فيها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشتراط اخطارهما والاخص ان المعنى تصور الماهية
والتجرد عن الوسط مشترك بين القسمين فلا يكون المراد باعتبار التجرد عن اخطار الجزء كما هو المتبادر
عبارة الشرح بمكان الحمل اثباته بها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها وفي بعض النسخ بمجرد تصورها
وقد تنبه المعترض هذا فقوله لو صح ذلك لزم ان يكون تصور الماهية مستلزما لاثبات جميع الذاتيات له
ان اراد به انه يلزم كون تصور الماهية بالوجه وجه كان مستلزما لاثبات جميع الذاتيات
فالملازمة ممنوعة اذ ليس المدعى هذا الا ان تصور الماهية بكنهها يستلزم وجوب الاثبات
وامتناع السلب واذا اراد انه يلزم كون تصور الماهية بالكنه مستلزما كذلك للاثبات قلنا نمنع بطلان

ان تجرد [illegible] تصورها
[illegible]

يمنع

ان يمنع بطلان اللازم كيف يذهب المعترض ان تصور الشيء بالكنه عبارة عن العلم بالجزائه مفصلة
على انه يمكن ان يقال المقصود منه وجوب الاثبات وامتناع السلب فلا نسلم ان تصور الماهية بالكنه يوجب امتناع
سلب الذاتيات عنه ثم انه لا اعتراض على هذا الجواب فيما ادعى من نسبة الحواشي وعن ان يكون من اللوازم
التي الحقها بها وهو اصح به تميز السواد الابراد وهو الموقف للتراد كما في البيت قيل
لا شك ان هناك آلات عرضت لماهية مخصوصة من باب الوضع فلو اطلق لفظ البيت على تلك الالات
حال كونها معروضة للماهية المخصوصة كانت خارجة من الذات التي عبر عنها بالبيت وهو جوهر غير متقدم
بالعرض قطعا ولو اطلق على الالات والهيئة جميعا كان عرضا وجوهرا في نفس الامر قد يسمى باسم واحد
فلا يكون هذا المجموع جوهرا ولا عرضا كما ان مجموع الجسم والحركة القائمة به لا يكون جوهرا ولا عرضا في
في صفر الهيئة العارضة للعسكر اعتبارية والهيئة العارضة لالات البيت حقيقية نظرا وكذا في جعل المزاج
جزءا للمعجون فما قلت عليه في تجريد الفوائد فلا يكون هذا المجموع جوهرا ولا عرضا غير جيد
يصدق حد الجوهر عليه ان هذا المجموع اما اولا فلان الوحدة الجنسية معتبرة في تقسيم الجنس الى المقولات
فيكون معتبرة في حد كل منها والمجموع المذكور ليس شيئا واحدا بل مركبا من شيئين واما ثانيا فلان
هذا المجموع يحتاج الى العرض الذي هو جزؤه بحيث لا يمكن تحققه بدونه وهو محتاج الى الموضوع
كذلك فيكون المجموع محتاجا الى الموضوع بحيث لا يمكن تحققه بدونه وهو محتاج الى الموضوع كذلك
فيكون المجموع محتاجا الى الموضوع بحيث لا يمكن تحققه بدون احتياج العرض الى الموضوع يكون كذلك
فكيف لا يصدق عليه انه يحتاج الى الموضوع على ان ما استند اليه من ان قولهم هذا المجموع لا يحتاج الى
موضوع لاختصاصه بالجوهر والعرض القائم به بل نسبة المجموع الى المجموع كالجوهر والعرض القائم بغيره
نسبة واحدة فلو اقتضى ذلك حصول المجموع الاول في تعريف الجوهر لاقتضى دخول المجموع الثاني وهو
ليس بجوهر وفاقا اما الاول فيه خبط ظاهر اما اولا فلان اعتبار الوحدة في تقسيم
الجنس العالي الى المقولات لا يقتضى كون الوحدة معتبرا في حد تلك المقولات كالجوهر مثلا كيف ولو
اعتبر في حده الوحدة لم يكن جنسا عاليا ضرورة ان الوحدة عرض فلا يكون داخلا في حد الجنس
العالي واما ثانيا فلان معنى اعتبار الوحدة في التقسيم ان يقيد المقسم بالوحدة الشخصية المعتبرة في
الاقسام فانه كان التقسيم الى الاشخاص كان المقسم مقيدا بالوحدة الشخصية فيكون معنى تقسيم
الانسان الى زيد وعمرو وغيرهما ان الانسان الواحد بالشخص الواحد من الانسان اما زيد واما عمرو
وان كان التقسيم الى الاجناس كان المقسم مقيدا بالوحدة الجنسية المطلقة فيكون معنى تقسيم الجنس العالي الى
المقولات ان الجنس العالي الواحد اما جوهر اما الكم والكيف الى اخر التقسيم وقس على ذلك تقسيم الجنس كالحيوان الى
انواعه كالانسان والفرس فان معناه الحيوان الذي هو نوع واحد اما انسان او فرس او غيرهما ولا يلزم من اعتبار

الوحدة

على هذا

والجوهر
الوجه ان يكون الكثير من الافراد خارجا من طبيعة المقسم كزيد وعمرو عن طبيعة الانسان وكالانسان والفرس عن طبيعة الحيوان
والكيف وامثالها عن طبيعة الجنس العالي بل هي داخلة في طبيعة المقسم وان يخرج منه بقيد الوحدة فيلزم هذا التكلفات
في التقسيم الى الاشخاص شخصا واحدا بل شخصا كثيرا او الانواع الكثيرة المندرجة تحت الحيوان مثلا ليس حيوانا من نوع
واحد اي نوعا واحدا من الحيوان بل نوع كثير ولو لم يكن الاقسام الكثيرة داخلة في طبيعة المقسم بدون قيد الوحدة لم يحتج
الى التقييد بالوحدة لاخراجها نعم يمكن منها لا يلزم من اعتبار الوحدة في تقسيم الجنس العالي الى المقولات ان لا يكون
المركب من الجوهر والعرض كالوضع مثلا مثل السرير المركب من الاخشاب والهيئة العارضة بها داخلا في الجوهر
بل لا منافاة بينه وبين هذا اصطلاح لو قسم الجوهر الى الانواع الحقيقية واحد الجوهر مقيدا بالوحدة الحقيقية
التي لا يشمل الوحدة الاعتبارية كان السرير خارجا عن الجوهر المقيد بتلك الوحدة لا عن طبيعة الجوهر المطلق فظهر
ان الحكم بعدم صدق حد الجوهر على هذا المجموع بناء على اعتبار الوحدة في نفس الاجناس العالية الى المقولات
خبط على خبط وان كون المجموع مركبا من جنسين انما يقتضي ان يكون جنسا واحدا لا ان لا يصدق عليه الجوهر
الذي هو جنس واحد واما الاير اد الثاني فمنشؤه عدم تحقق معنى العرض فان العرض هو المحتاج
الى الموضوع اعني المحل المقوم له وليس موضوع الجزء موضوعا للمجموع اذ ليس محلا له فلا يصدق على المجموع
انه محتاج الى الموضوع بهذا المعنى واحتياجه الى الموضوع انما يكون كذلك اي بان يكون العرض باعتباره
محتاجا اليه في الوجود لا كما توهم ولو كان الامر على ما توهم لكان موضوع احد العرضين كالسواد موضوعا
لمجموع السواد والبياض فان هذا المجموع يتوقف على السواد وعلى البياض وكل منهما محتاج الى الموضوع فيكون
كل منهما موضوعا للمجموع على قياس ما ذكره ثم مقتضى كلامه ان يكون السرير عرضا لانه محتاج الى الموضوع
كما ذكره وذلك مما لا يقول به عاقل ثم قال الوحدة معتبرة في العرض لانا نقول ان كان المراد بالوحدة ما ينافي
المركب يلزم ان لا يكون الخلقة المركبة من اللون والشكل عرضا وهو خلاف اجماعهم وان اريد بها ما ينافي فيشمل السرير
كما يشمل الخلقة ايضا لوضوح ما ذكره من ان احتياج السرير الى موضوع جزئه بعد جعله من حد الجوهر لا الكون
الصور العنصرية مثلا جواهر لاحتياجها الى الحركات الفلكية واحتياج تلك الحركات الى موضوعاتها فيكون تلك
الصور محتاجا الى الموضوع فلا يكون جواهر على قياس ما ذكره واما فظهر منه ان ما ذكرته ليس مختصا بالجوهر
والعرض القائم فلا يحدو رفيه ولا تخصيص فيما ذكرته غاية الامر ان يكون المركب من كل جوهر وعرض حاجبة
اعتبارها بالجوهر وانما خصصت بالمذكور جوهر والعرض القائم لان اعتبار الوحدة فيه اظهر ونفي كونه
جوهرا وفاقا مجرد دعوى بلا دليل بل يستند الى سببه فقد وقفت عليها ثم الحق عن تحمل الشفاء لم يشكر ذاكرا
لا مر الذي هو مذكور فيه تكرارا ومناقضة تكرارا وصح ان يستند فيه قول قد ذكر في الشفاء والى
الشفاء انه ما بدت ثم اي او وردت في تجريد الفوائد في قوله الحقيقة ابدا داعيا الى ان جعله حيثية
المعارضة للعسكر اعتبارية والهيئة العارضة لا لات البيت حقيقية نظرا وكذا في جعل المزاج جزءا للمجموع ان كلام الشارح

مبني على ما هو المشهور من ان الوضع من الاعراض الموجودة في الخارج واما الهيئة العارضة لافراد العسكر فهو انتسابهم
الى ملك معين وتوافقهم على امر معين وامثال ذلك من الامور الاعتبارية واما جعل المزاج جزءا من المعجون فعدا عن
معنا الى الصورة النوعية فلا يرد عليه شيء واعترض عليه بانه قد نقل بعض المتكلمين ان الحكماء قسموا الوجود الخارجي
الى الواجب والممكن الى الجوهر والعرض وهو غير مطابق للواقع وعلى تقديرها بعينه يكون الاعراض كلها من
الموجودات الخارجية لا بعضها ولا يصلح ذكرهم بان مطلب الشرح بيان الهيئة العارضة لافراد البسيطة الهيئة العارضة
لا ما ذكره وحمل المزاج على الصورة النوعية غاية لا دلالة للكلام عليه فلا ينبغي ان يلتفت اليه ما ذكره
هو ان مبني ما ذكره ان رجع على ما هو المشهور ولا شك في ان الوضع بحسب المشهور من الاعراض الموجودة في الخارج
دون الانتساب الى ملك معين وتوافق الجماعة في امر واحد فيصح التمييز بناء على المشهور سواء طابق الواقع او لا
ثم في قوله وعلى تقدير مطابقته كون الاعراض كلها من الموجودات الخارجية لا بعضها خبط جلي اذ على هذا التقدير
لا يكون ما ليس موجودا في الخارج كالامور الاعتبارية عرضا بل يكون خارجا عن التقسيم لعدم كونها موجودة في الخارج
فيصح تمييز ما ليس موجودا في الخارج بالامور الاعتبارية وتمثيل الموجود الخارجي بالوضع بناء على المشهور واما
حمل المزاج على الصورة النوعية فليس في كلامي فيه عين ولا اثر فان عبارتي على ما نقله المعترض ان اثار فرق
عنه الى الصورة النوعية ولو كان المزاج محمولا على الصورة النوعية لم يصح الاحراز عنه اليها فما ذكره من نسبة حمل
المزاج على الصورة الى كلامي وهم لانتفائه في كلامي فلا ينبغي ان يلتفت اليه بل الى سائر نظائره ولكن الخواص
تدعو الى التعرض لا مثال هذه الكلمات وحدة حقيقية مختصة باللون والاثار ثم قلت في الحواشي فان قلت
التقسيم الاول ايضا مختص باللوازم والاثار فان العسكر العشرة مختصان بلوازم واثار لا توجد في غيرهما قلت المراد
باللوازم والاثار لا يكون غير مجموع اثار الاجزاء الاحادية ولوازمها بل لوازم الوحدة الى الحاصلة بالتركيب كما يشعر به
العبارة وليس في العسكر والعشرة لا اجتماع لوازم الاحاد بخلاف الابدان مثلا ولعل هذا معيار الوحدة
الحقيقية واعترض عليه بان قوله ليس في العسكر والعشرة امثال ذلك لفظ الاحاد مقيد في عبارة
الى نسبة بالاحادية فلا وجه لهذا الترديد مع ذلك التقييد وارد عليه لقوله لوازم الوحدة الى الحاصلة بالتركيب
ثم قوة الحبل المؤلف من الخيوط على اضعاف جميع قوى الخيوط التي فيه خلاف النظر بل خلاف الواقع ثم
ذكره في قوح تعريف الوحدة الحقيقية والنقض على التعريف بمجرد المنع غير موجه بل لا بد من اثبات كونها مما
النقض خارجا من التعريف مع دخولها في الماهية المعرفة او اثبات كونه مما في النقض داخلا في التعريف مع
خروجه عنها حتى يتم القدح في جامعيته او مانعيته ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء انه قال
ان كفى في الوحدة الحقيقية حلول بعض اجزاء المركب مثل الحال والمحل واحدا حقيقيا وان كان المحل
عنا كدا والجوهر المركب منهما فالوجه لنفي التركيب فيهما وان لم يكن كذلك بل لا بد فيه من شرط
اخر فيما لم يثبت بانتفاء ذلك الشرط في صورة المركب من الحال والمحل لم يجزم بسلب الوحدة

الحقيقة عنها فلا وجه لسلب الوحدة الحقيقية عن الوصف المركب من المحل المذكور والحال مطلق على انا
نقول لو تم ما ذكره من الدليل لزم ان لا يكون السرير المركب من القطع الخشبية والهيئة الحالة فيها واحدا
حقيقيا وهو خلاف ما صرح به المحققون واعترض عليه بان الواحد الحقيقي ما يكون لنفس ذاته اثرا
واحدا لا انه امور متعددة توصف بالوحدة اذا اخذت مع صفة واحدة كالمركب من اربعة
اجزاء خارجية فان ذاته اربعة واذا اخذت مع صفة واحدة كالاربعية والمربعية توصف بالوحدة
فيقال اربعة واحدة او مربع واحد ولا شك ان المركب من الوصف ومحله ليس واحدا حقيقيا ثم
السرير واحدا حقيقيا كما [illegible] بل هو واحد اعتباري كما حقق في موضعه كلامه هذا مع ما قبله
في مواضع من كلماته مبني على ان الواحد الحقيقي ما لا يكون في ذاته اجزاء متعددة ولا يخفى انه ح
فيكون الواحد الحقيقي صادقا في البسيط فلا يكون شيء من المركبات واحدا حقيقيا وهو خلاف
ما اجمع عليه الفضلاء كافة وسيأتي في بعض المواضع تفصيل ذلك فانتظر فانه ربما خفي
التصديق لخفاء تصورات اطرافه قلت عليه لا طائل تحته اذ ازالة التخيل لا يزيل خفاء تصورات اطراف
ذلك التصديق بل انما يزيل الخفاء عن نفس الحكم بانه سيذكر الجزئيات التي صارت في مبدإ الغفلة بعد التفحص
الحكم الكلي في الحال فيتذكر التصديق او يعلم بملاحظة الجزئيات صدق الحكم الكلي في الحال واعترض عليه
بانا ان [illegible] لم يحكم بان خفاء تصورات الاطراف يزول بالتخيل حتى يتوجه عليه ما ذكره بل حكم بان خفاء
الحاصل في التصديق بواسطة خفاء تصور اطرافه يزول بالتخيل ولا جرم ان يزول الخفاء الحاصل
بسبب امر اخر لا يزول الا بذلك السبب اي ما قد يجوز زوال الخفاء الحاصل بسبب فساد
تصورات الاطراف بدون زوال خفاء التصور فانه من قبيل ان يقال يجوز زوال الحمى الحاصل بسبب التعفن
بدون زوال التعفن في جل [illegible] ان حصول امر كالحمى وان كان بسبب خفاء التصور يزول بدون
زوال ذلك السبب ونحو ذلك اختلف العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة قلت
في الحواشي [illegible] بان ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة والخلاف
المحمول على الجزء مسامحة نظرا الى الاتحاد بين الجزء والمحمول بالذات والتغاير بحسب العقل والاعتبار وعند هذا الاشكال
في التركيب العقلي كما سيأتي تفصيله فان قلت ما الذي تختاره من الاحتمالات الاربع قلت الاجزاء الحقيقية
اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان
بوجود واحد ومحمولان على الماهية ويحمل احدهما على الاخر فان قلت يلزم التجدد [illegible] المانع من الاحتمال
الاول وهو وجود الكل بدون الجزء او قيام الواحد بامور متعددة قلت طبيعة الجنس انما [illegible]
بشرط الفصل على ما سيجيء تحقيقه لا يجوز انفكاكه لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان
لا بشرط شيء مثلا اذا انضم اليه الناطق فانه يحصل به من حيث انه يعينه ويحصله

ويحصله لا من حيث انه امر [illegible] يحصل منهما ثالث ومن ثم قال في الشفاء لو ان الجسمية التي بمعنى الجنس
وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبليته
لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم هكذا فان العقل
لا يمكنه ان يضع شيئا من الاشياء والجسمية التي هي طبيعة الجنس وجودا محصلا هو اولا ويضم اليه شيئا اخر حتى
يحدث الحيوان النوعي في العقل لانه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى بالجنسية في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا
انه في العقل القابل اي يحدث الشيء الذي هو النوع طبيعة بالجنسية في الوجود العقلي معا او صورة النوع تماما ولا
يكون العقل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل معنى فيه وجزء منه من الجملة التي او ما تاول اليه انتهى **اقول**
في الوجود التي يعرضها من حيث الوحدة لا من حيث هما اشيئان نظير ذلك لوجه الصورة الجسمية الواحدة لعرض الهيولى
التي هي معروض الانفصال اعني الصورتين لا من حيث انها منكسرة بل الوحدة والكثرة اي يحصلان بسبب وحدة
الوجود وكثرته كما في الهيولى بسبب وحدة الصورة وكثرتها واعترض عليه اما اولا فان الجزء لو كان متحدا
مع المحمول بالذات لكان عينه ويصح حمله على ما يصح عليه المحمول المتحد به حقيقة لا مسامحة غاية الامر ان الجزئية لا
يكون منشأ الحمل لان البناء محمول على البيت وليس البيت منشأ للبناء واما ثانيا فلان المادة والصورة لو كانتا
موجودتين بوجودين متغايرين والجنس والفصل موجودين بوجود واحد كانت المادة والجنس متحدين ذاتا وكذا
الصورة والفصل ح لم يكن حصول الجنس والفصل حصولهما فلو تقوم الماهية بالجنس والفصل لم يكن المادة
والصورة موجودة اذ ليس من الماهية ح سوى الجنس والفصل وهي عين المادة والصورة ذاتا واعتبارا
على التقدير المذكور فيلزم وجود الكل بدون الجزء ولا يندفع ذلك بما ذكره من ان طبيعة الجنس الا [illegible] بشرط
الفصل غير مغاير للفصل كما لا يخفى على [illegible] مع ان ما ذكره حال عن التحصيل وليس كلام الشيخ كذلك
قوله اما اولا فلانا لا نسلم انه يلزم من الاتحاد بالذات ان لا يكون الحكم على احد المتحدين كالحكم به على الاخر بل يستقيل
المادة الا يرى ان الشيخ وغيره من المحققين صرحوا بان المغايرة بين الجنس والمادة اعتبارية فان طبيعة بشرط
عدم الخلط بالتعين وقابلة الخلط جنس وبشرط سلبها مادة ولا شك انه لو قيل ان الطبيعة بشرط جنس
او الطبيعة لا بشرط مادة لكان مسامحة بل لو قيل ان الحيوان بشرط ان لحق هنا جنس والحيوان بشرط شيء
محمول الغير فكان القائل مغلوطا عند اهل الصناعة ما لم يأول واما ثانيا ولان الاتحاد بين البناء
والبيت اتحاد ما حصل من حيث عروضهما لمعروض واحد هو زيد مثلا ومصداق الحمل بينهما هو هذا
الاتحاد وهو متحقق بينهما في ضمن هذا الفرد [illegible] فلا مسامحة في الحكم بينهما الا بالاتحاد المطلوب
واما في البحث فالماهية بشرط لا [illegible] لحمل فلا يصح الحكم عليها بالمحمولة الا بطريق المسامحة وليس لزوم
[illegible] بينه على ما فوقه [illegible] من انه ليس منشأ للحمل بل من حيث انه مأخوذ فيه وجه منشأ للحمل واما ثانيا
فلانا لا نسلم ان المادة والصورة لو كانتا موجودتين بوجودين والجنس والفصل موجودين بوجود واحد

كانت المادة والجنس متخالفين ذاتا وكذا الصورة والفصل فان الاعتبارات الثلث اعنى لابشرط شىء وبشرط شىء
وبشرط لاشىء يلحق الطبيعة الواحدة ولكن الطبيعة بكل اعتبار حكم على الى الحكم الذى اما باعتبار ماهوات
مثلا من حيث انه مادة الانسان نسب له وغير محمول عليه ومن حيث انه مخلوط بالفعل بالناطق غير نوع مالا
ومن حيث انه لابشرط قابل للاتحاد صالح للحمل وهو بهذا الاعتبار جنس تحقيق المقام على ما اشار اليه الشيخ
فى الشفاء ان الاعتبار الاخر اعنى بشرط بمنزلة الامكان والاعتبار الثانى بمنزلة الوجود والاعتبار الاول
الامتناع والاعتبار الثالث بل كونه متحدا مع النوع وان لايكون متحدا معه وبالاعتبار الثانى يتعين الاتحاد
معه وبالاعتبار الاول يمتنع اتحاده معه كما ان الاحكام الخارجية للطبيعة الواحدة تختلف باختلاف العوارض
الخارجية كذلك الاحكام الذهنية تختلف باختلاف الاعتبار ان الذهنية حتى قال الشيخ وغيره ان شيئا فى الذهن
وجوه نوع حقيقى واحد وهذه الامور لايخفى على من له تدرب فى الصناعة فظهر ان نسبة ما ذكرته الى الخلق
عن التحصيل الى انسان من الخلق عن التحصيل **قوله** فهذه الاجزاء اما ان يكون صورة الامور المتعددة ام قبل
قيل الى ان يستقيم هذا الترديد لو كانت العقلية صورا ذهنية وذلك ممنوع على ما جب بعض الافاضل من ان الاجزاء
العقلية اجزاء الماهية يجب الوجود الذهنى حتى يكون الصورة الحاصلة من الانسان مركبا من الحيوان والناطق
والناطق وليس كذلك ضرورة ان ما فى الذهن من الانسان ليس حيوانا ولا ناطقا بل الاجزاء العقلية
عبارة عن امور يقسم العقل الماهية اليها ضربا من القسمة حالية لا انحلال الماهية وان كان لا باعتبار
الجزئية مثلا كما جاز للعقل ان يقسم الانسان الى اجزاء مقدارية جاز ايضا ان يقسمه الى الصغار والاوسط
والى جوهر قابل للابعاد نام حساس متحرك بالارادة ناطق فهذه ومالاقسام اجزاء تحليلية
للانسان الموجود فى الخارج لا انها اجزاء المادة تحصل من الانسان فى العقل والانسان امر واحد متكثر
بتقسيم العقل الى هذه الاقسام كما انه متكثر بتقسيمه الى الاجزاء المقدارية ولما كان جميع هذه الاقسام ذاتا
ووجودا امرا واحدا فى نفس الامر هو الانسان جاز حمل كل واحد منها عليه وعلى هذا البعض الاخر منها
فظهر ان هذه الاجزاء ليست صورا ذهنية حتى يرد فيها بانها صور لامر واحد ولا امور متعددة بل هى
اجزاء فرضية لموجود واحد واقع فى نفس الامر فلايكون متمايزة فى الخارج بل يجب ان يقسم العقل الامر الواحد
اليها فيصير متمايزة وعلى هذا يحمل قول المص وقد يتمسك فى الذهن فقط **اقول** الاجزاء العقلية الماهية
لا معنى لها ان يكون اجزاء لها يجب الوجود العقلى بل لا معنى للاجزاء العقلية الا ذلك كما ان الاجزاء الخارجية
ما هى جزء للشىء بحسب الوجود الخارجى فتلك الاجزاء بصفة التعدد التى يوجد فى العقل صور ذهنية
لامحالة وقوله ما فى الذهن من الانسان ليس حيوانا ولا ناطقا ممنوع على ما عرفته من تبدل الماهية
بحسب الوجودين وكيف يتوهم من له ادنى استقامة فى الفطرة ان وجود الشىء فى العقل يتبدل ماهيته
بل هو كلام متناقض كما سبق تفصيله ونبه وما نقل وفى الاجلة المذكورين للوجود الذهنى فى امكانه

مكانا

امكانه وعن اشتمال الاثار واللوازم الخارجية مساوية من الماهية بدون الوجود فى الخارج حتى يتوهم انها بدون
تلك الاثار واللوازم لايوجد اصلا وهى بالحقيقة ناس مع عدم التميز بين لوازم الوجود ولوازم الماهية
ثم قوله بل الاجزاء العقلية الى الاطاول تحته اذ ما نسب اليه ان تلك الاجزاء مالعقلية حسب النسبة الماهية
الانسانية مثلا الماهية بل يجب حتى العالى فكيف يصح حملها عليها ولو فات عليه بان صحة الحمل ولم يعرض له
بل ركد صحة الحمل بطريق الوضع والتسليم ومن البين ان ما ركده من كون تلك الاجزاء تحليلية مشتركة
بينها وبين الاجزاء التحليلية المقدارية للجسم المركب وكذا كون جميع الاقسام ذاتا ووجودا امرا
واحدا فى الخارج مع عدم صحة حمل الاجزاء المقدارية على الجسم ولا حمل بعضها على بعض فلا بد له من
بيان الفرق المعتد لصحة الحمل فى الاجزاء العقلية وعدم صحتها فى الاجزاء المقدارية فظهر
سقوط قوله فظهر ان هذه الاجزاء ليست موجودات ذهنية بل اجزاء فرضية للموجود الخارجى فان الاجزاء
الفرضية من قول ان ذهنية لا محالة فيكون موجود او فيصح الترديد فيها بانها صور لامر واحد او امور متعددة
ثم قال بعض الفضلاء ان اراد بحصول المعانى وثبوتها لشىء قيامها بكون تلك المعانى محمولات
كالمفهومات المشتقة منها فيلزم ان يكون الانسان مثلا علما ونحاتا وحركة ارادية ونحو ذلك البطلان
وان اراد ان ثبوتها له ثبوت الاعراض الحاصلة لها يلزم ان يكون الشىء متحدا بها تلك ومتقوما بها
فلا يكون المفهومات المشتقة منها داخلة فيه وذاتيات له واعترض عليه بانا نختار ان المراد هو القسم الثانى
قوله يلزم ان يكون الشىء متحدا بتلك المعانى ومتقوما عنها قلنا لكن لا نسلم ان المفهومات المشتقة
منها لا يكون داخلة فيه فان المشتق يدل على ذات مبهم باعتبار معنى معين كما تحقق فى الحواشى السابقة
والذات ههنا هو الصورة الداخلة فى الماهية والمعنى المعين الغريب الذى منه ابه قال لولم
يكن لنا طريق الى معرفة الصور النوعية الا بالاثار بمنزلة المذكورة بها قال الشيخ فى الحكمة العطائية عنه
بان معنى الناطق فى الحيوان بالفارسية نفس ناطق ان بوده كه او را نفس سخن كوينده بود الاثر
الذى يحتذيه الصورة هو الاثر القريب منها اذ الاثر البعيد منها يحتذيه القريب غير الصورة فلايتعين الصورة
فان مقتضى الاثر القريب قرب الصورة به وان لم يتعين فان وجد الشىء ان فى مرتبة واحدة كالحس والحركة
الارادية فسر الصورة معا بها على ذلك فقال معنى الحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة والناطق على الاثار
الخارجية عن الانسان قطعا لضرورة التميز لا كونها داخلة فيه فهذه الاثار اجزاء المفهوم
لا للذوات المحدودة ولا محذور فى ذلك كما سبق فى موضعه وهذا التحقيق سقط ما نقل الشارح
عن بعض المحققين فى رد الوجه الثالث بان المحمول هذه المعانى الحاصلة للشىء المعانى خارجها
خارجة عن ذلك الشىء ولا نسلم ان المشتق منها لا يكون ذاتيا لما بيناه مفصلا به ايضا ما ذكره
الشارح من ان الاجزاء المحمولة لايكون مفهوم المشتقات من ذلك الاخذ من الاجزاء الحملية ما

اقول لما سلم ان المعنى المعتبر خارج عن ماهية المحدود وداخل في مفهوم المشتق فلا يكون مفهوم
المشتق جزءا لما اشتمل عليه على ما هو خارج عنها فلا يكون التعريف المعتبر فيه المشتق حدا فقوله ما فيه الاكتفاء
خارج ولا يأبى كون المشتقات مما يكون الاخذ من الاجزاء المحمولة غير مستقيم لان الاخذ لما كانت داخلة
في المشتقات وخارجة عن الماهية كانت المشتقات خارجة عنها قطعا فان قال ان ما صدق عليه
المشتق وهو الصورة داخل في المحدود قلنا نخرج بكون معنى قولك الانسان حيوان ناطق انه جسم
نامي حساس متحرك بالارادة وله نفس ناطقة وقد تقرر عنده ان النفس مرتبة لحقيقة البدن فلا
يكون داخلا في الحيوانية فلا يصح بهذا التعريف فان العقل مثلا ما لم يستعمل تاذا لا يصح حمل النار عليه
هذا مع ان ما زعمه من اتحاد النفس مع البدن في الوجود مسلم والشيء طفا فان المحققين في الجنس وما ذكره
من ان ذات الناطق مثلا هو الصورة لا يطابق ما نقله من الحكمة العلائية فان الصورة هو النفس
الناطقة لا كونه ذا نفس ناطقة وقد فسر الشيخ الناطق بما له نفس متكلمة لا بالنفس المتكلمة وايضا
هذا من ذلك **قوله** او لامر واحد مكت في تحو الشي في هذا التحرير نظر لانه ان كان المراد بقوله اما
ان يكون صورا لامور متعددة بان يكون معقولا عليه لمفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد
ان يكون صادقة على امور متعددة فالقسم الاول غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة على الماهية
لا يمكن ان الكلام في تلك الاجزاء فيكون من القسم الاول البتة والثاني لا يكون القسم الاول
الخارج من تقسيمه الا احتمال الاول لان المعتبر في القسم الاول ان يكون الامور المتعددة
التي يصدق عليها تلك الاجزاء متحدة في الوجود وليس ذلك هو الاحتمال الاول ان يتحد تلك
الاجزاء في الوجود مع اختلافها بالماهية وان كان المراد اعم من العين فلا يقابل بين القسم الاول
والثاني يجوز صورا لامور متعددة بالمعنى الاول وصورا لامر واحد بالمعنى الثاني فيكون متخالفة
في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن ان يقال بعد اختيار المعنى الثالث الاعم ان المعتبر
في القسم الثاني ان لا يكون صورا لامر متعددة بل لامور متعددة بل لامر واحد ليظهر التقابل
ثم ان السيد المحقق قدس سره حصر الاحتمالات في الثلاث ما خلا الثالث في كلام الشارح ولم يتم
الاحتمال الثاني فيمن ذكره اولا واخر الثالث في كلام الشارح واورد عليه الرد الذي ذكره
ولم يذكره في الاحتمال الاول لانه عدم ما يرجع الى الاحتمال الثاني وخارج عن البحث عن الاخر كما يظهر
من الرد واعترض عليه اما اولا بانا نختار ان المراد انها صور علمية لمفهومات متعددة قوله فلا يحمل
الثاني قلنا ان اراد انه على تقدير وقوع القسم الاول لم يتم حمل الشمول على ذلك فهم لكن بطلان الملازم
ممنوع اذ الترديد بين القسمين لا يقتضي وقوعهما معا وهو ان اراد انه خبر دل على تقدير عدم وقوع
القسم الاول ووقوع القسم الثاني يدل عليه وما ذكره في معرض الاستدلال لا يفيد ذلك او نختار ان

ان

ان المراد انها صادقة على امور متعددة ان كان بهذا اعتبر مستفادا من العبارة قوله القسم الاول غير محتمل
على التقدير وقوع القسم الثاني لا على متعدد وبعد عدم وقوعه ووقوع القسم الاول يدل ولا يحذو ويرد ذلك
كما عرفت في الصور ما الاول منفصلا واما ثانيا فلان الصور علم يرد بالمعنى الاعم من الصورة
العلمية والحمل فكيف يستقيم عليه بلا قرينة **اقول** لا شبهة كما من له ادنى تشكك ان المراد عدم احتمال
البحث وهو الاجزاء على العقلية لا عدم احتمال على تقدير احد القسمين وكيف يذهب وهم واهم الى ان
المراد ذلك فان حاصل احد القسمين لا يحمل الاخر فالترديد الذي ذكره قبيح جدا نعم لا اخفاء فيه
ان الاجزاء العقلية متغايرة في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه من حيث انها متغايرة في المفهوم لا يكون
صورا علمية لامر واحد اذ التغاير في المفهوم يقتضي كونها معلومات امورا متعددة ضرورة فيحتمل
القسم الثاني ومن حيث انها متحدة فيما صدقت عليه لا يحتمل القسم الاول وهو انها صادقة على امور متعددة ولو
ان الوصفان اعني التغاير والاتحاد المذكورين لازمان بان الاجزاء العقلية معلوم اللزوم لها فلا يحتمل
الترديد بين القسمين المذكورين لان كلا من القسمين يا في احد اللازمين المعلوم لزومهما للاجزاء العقلية
من البحث انه اختار القسم الثاني مع تصريحه بانه غير مستفاد من العبارة وعند ذلك اقول ان جاز
الحمل على ذلك مع عدم افادة قوله فليس الحمل على المعنى الاعم وان يكون من العبارة ولم يصور بذلك المعنى
فان عدم ورود الصور بهذا المعنى الى السيد ثم عدم كونه بهذا المعنى جار العبارة فانه جاز الحمل على معنى
لا يفيد بالعبارة لم يكن لهذا الايراد وجه اصلا على ان الصورة لها معان كثيرة منها ما يتميز به الشيء
وهو يشمل الصورة الذهنية والامور الصادقة فان الشيء يتميز بهذا العقل وجه بالامور الصادقة
عليه ولذلك يقال انه معلوم بذلك الوجه بل يقول الامر الصادق على الشيء صورة له باعتبار وجوده
في الذهن فظهر ان قوله الصورة لم يرد بالمعنى الاعم من الصورة العلمية والحمل بكلام مختلط **قوله**
ويستفاد منه ام ثابت في الحواشي التحقيقية ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض
والامور ونظائرها يعتبر منه في الفارسية سفيد وسياه وانا لهما او لا تأخذ في مفهوم الوصوف الا انا
ولا فانا اذ لو دخل في مفهوم الابيض مثلا شيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض
ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الابيض وذلك معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى
البائن وحده نعم العقل يحكم اما بديهة او برهانا بان بعضا من تلك المعاني لا يوجد الا ان يكون قائما
بالحقيقة اخرى مغايرة اياه وان يعافيه لاجزاء منه ويسميه بالوصف بعضها ليس كذلك ولولا تلك الخصوصية
لم يلزم ان يكون هناك شيء هو الابيض والاسود وهكذا ان العقل لا يحكم بالنظر الاول على ان الحجر
مثلا باعث لنفسه وشيء اذ لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى حكم بان هناك شيئا آخر حيث بالعرض
ومن هنا ظهر انه لا اعراض على المشتقات وما في حكمها كما سبق التلويح اليه ولذلك انقطع النزاع

بيد يعتور بعضها لكنه في عرضية كما وقع في الالوان فاما كونها عندهم بديهي ومع ذلك نازع بعض العقلاء في
ما وضعناه ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يتصور النزاع فيها فان عاقلا لا يشك في ان الالوان بالمعنى الذي
اخذوه ليس جوهرا بذاته وقد سبق مثاله انه وان كان خلاف ما عليه الشيخ والمتأخرين لكنه مما افصح
عنه العلماء والفطرة السليمة يساعده وهذا هو من غاية وضعي الشفاء بل انتصب لذلك قوم وكل
منهم طائفة لما اعترض عليه بوجوه منها ان قوله لا يدخل في مفهوم المشتق الموصوف فضلا عن الجواز
ان يدخل فيه لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص بل متعلق الحدث الذي هو مأخذ الاشتقاق به لا بغيره
كما يدل عليه تفسير القوم اياه بما يدل على ذات مبهم باعتبار معنى وقد مر تفصيله في مباحث الوجود ومنها
ان الشيء لو كان داخلا في مفهوم الابيض وخص بالثوب وقيل الثوب الابيض لم يكن معناه الثوب
الشيء له البياض او ما يجري مجراه وكذا اذا دخل في مفهوم الثوب وقيل الثوب الابيض لم يكن معناه
بل كان له معناه الثوب له البياض او شابه ذلك وهو ظاهر ومنها او زيادة انه على ما اختاره من
ان المحمولات على المشتقات لا اتحاد وما ذكره من انه ليس هو من عجائب وضع الشفاء فلا يشك
صدقه من يتبع كلام هذا القائل وورده مع ما في الشفاء **اقول** اما قوله بجواز ان يدخل في مفهوم
المشتق الموصوف لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص فكلام خال عن التحصيل كما لا يخفى على المحصل
فان كل مفهوم فاما عام او خاص وكذا ما ذكره من ان يتعلق الحدث الذي هو مبدأ الاشتقاق
به لا بغيره لان تعلق الحدث بشيء يستلزم امتياز ذلك الشيء وما لا يكون عاما ولا خاصا ليس امرا
معقولا ولا متميزا فكيف يتعلق به شيء بل ذلك التعلق على ما ذهب اليه المتأخرين وتبعهم هذا القائل فرع
على ذلك متأخر عن حقيقته وتقومه وما ذكره القوم في تفسير الموصوف هو بعينه ما ذكرناه فان معناه انه موضوع
لذات غير معلوم الا باعتبار هذا الوجه ومعلوم ان العلم بالشيء بالوجه هو بعينه العلم بالوجه لا تفاوت
بينهما الا بالاعتبار فحصله انه موضوع لوجه معلوم لذات مجهول كما هو التحقيق ومعنى وصف الذات بالابهام
انه ليس معتبرا في مفهوم المشتق بوجه من الوجوه كما قيل في بحث يعني انه يدل على ثبوت الشيء لامر مبهم
وارادوا به ان الحامل ليس معتبرا في مفهوم بوجه من الوجوه اذ كل امر يعتبر في مفهوم ما يكون لا محالة امرا
معينا ولو كان من الامور العامة كالشيء والممكن العام مثلا فالمبهم الذي لا يتميز له بوجه من الوجوه لا يعقل
حتى يكون داخلا في مفهوم من المفهومات وقد فصلنا ذلك فيما سبق وما ذكره من انه على تقدير دخول
الثوب اذ الشيء في مفهوم الابيض كان معناه الثوب له البياض او الثوب له البياض من حيث المعرية
اذ لا رابطة بين الموصوف وله البياض والرابطة في التركيب التقييدي على ما صرحوا به بعض روحنيه
هو نفط الذي وحده فيجب ان يقال الثوب الذي البياض والثوب الشيء الذي له البياض وعند

وعندهم ان الذي له البياض هو معنى الابيض فلو في قوة الثوب الذي الابيض وما اورده على كون
المحمولات على المشتقات وما في حكمها الاتحادية فقد اشرنا الى سقوطه فيما سلف واما عدم الاذعان
بذلك ما بين في الشفاء من غير النظر الى البرهان فهو الفطرة السليمة التي فطر عليها الانسان
فان من اعتقد ما سمعه من غير برهان وامعان واعتمد به على شهادة القائل او العقول فقد انسلخ عن
الفطرة الانسانية كما ذكره الشيخ وغيره من الحكماء **قوله** وهذا اهل القول بالاجزاء المحمولة بعضها
المركب في الخارج المرقلت في الحواشي لا يخفى ان اصحاب هذا القول يقولون وجود الكلي الطبيعي في الخارج
تلك الاجزاء غير موجودة في الخارج عندهم فلا يكون غير المركب في الخارج ومتحدا معه في الحمل بناء على
وهو ان وجود الشخص ينسب اليها بالعرض فهناك وجود واحد هو للشخص بالذات واما بالعرض فيصح ان يكون
حمله للحد بواسطة هذا الاتحاد واعترض عليه اما اولا فانه لا يستلزم نفي وجود الكلي الطبيعي في
في الخارج نفي وجود هذه الاجزاء فيه لجواز ان يكون موجودا به موصوفا جزئية لا بالكلية فانها
في حد ذاتها ليست كلية ولا جزئية ولا ينافي شيئا منها فهي موجودة في الخارج عندهم وهناك تبيا الشخص
قائمة وجودا فاما ثانيا فلانها لو لم تكن موجودة في الخارج كانت لا محالة معدودة فيه لامتناع
الواسطة وهي لا يكون اما وجود في الخارج اصلا فلا يصدق انها موجودة بوجود غيرها على ان كون
الشيء موجودا بوجود غيره مناف لما سبق من ان الوجه يتكثر بتكثر الموصوف واما ثالثا
فانه هب ان وجود الشخص وجودها لكن لا نم ان ذلك يقتضي صحة حملها عليه فان الحمل كما سبق
هو الحكم بالاتحاد وجودا حتى تكون الوصف مع المحمول والشخص ليس متحدا مع تلك الاجزاء لانه
منه موجود في الخارج وتلك الاجزاء معدومة فيه لا اتحاد وجودها حتى يكون اتحاد والوصف مستلزما
بالصحة للحمل **اقول** اما الاول فسقوطه ظاهر لانا نذهب الى نفي الوجود الكلي الطبيعي بديهية نفي
الطبيعة التي هو معروض الكلية كما صرح به في شرح المطالع ويظهر من تتبع ادلته فان الكلية والجزئية
صفتان للامر العقلي بل الصور العقلية اذ لا يذهب الوهم الى كون الكلي موجودا في الخارج بنفسه
الكلية وان توهم من العبارة ذلك فلا عبرة والدليل الذي ذكره الثاني لو تم لدل على انه ليس
في الخارج الا الشخص وتلك الامور شرعية الاعتبارات العقلية بل قد صرح الثاني بذلك قوله موجودا
بالجزئية لا بالكلية خبط لان الجزئية ليست من الصفات الخارجية بل من المعقولات الثانية التي يتصف بها القوى
العقلية فالوجود في الخارج ليس كليا ولا جزئيا وقوله نفي موجود في الخارج عندهم فرية بلا مرية واما الثاني
فظاهر انه لا يتوجه على كلامي فاني لم اصدق بهذا القول بل اشرت الى فساده لكونه مستلزما للعقد
الفاسد وقوله وكون الشيء موجودا بوجود غيره مناف لما سبق ناش عن عدم تحقق الاتصاف بالعرض وبعينه
بان يقال كون الجالس متحركا بحركة السفينة ينافي تقرر من العرض يتكثر بتكثر الموصوف فان العرض الواحد

لا يتقوم بجنس واما الثالث فانت ومن يحذو حذوك تعلمان ان معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فاذا كان وجود هاهنا
واحد اصح الحمل ثم انا قصدنا بذلك بيان مذهبهم ومنشأ وهمهم لا ان ذلك مرضي عندنا اذ لا يكون وجود الا
واحد ابا حقيقة ما ذا احدهما موجود الاخر معدوم عندهم الا ان الاخر الفاسد الخ هو هنا بلفظه في الحاشية
المعطلة بذلك **قوله** ولا اشكال عليه الا ما سبق قيل هذا الاشكال انما يرد عليهم لو كانت تلك الاجزاء
حمله لذلك الامر الواحد كما حققناه انفا وذلك الكلام من الوهميين فلا نعيده ثم انه ذكره حتى في الحواشي
في مقابلة قول الشارح لا اشكال عليه بل فيه اشتباه اخر مثلا ان يكون تلك الحكم باتحادهما اى باحدهما قبل الحكم
باتحاد الموجود بالمعدوم في الوجود العلاقة بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي
منتزعة منه كما هو فيكون تسميتها بالاجزاء بمجرد اصطلاح وانه لا يمكن ان في العقل ما هو معروض الوجود
الخارجي حقيقة بل الامور المنتزعة فيكون وجود الامر الخارجي في العقل هو ذاته وجود ما انتزع منه وان
يكون تلك الانواع البسيطة الشخصية مسلوبا عنها هذه الاجزاء من حيث هي كما في العوارض وقد مر تفصيل
ما فيه واعترض عليه بانا لا نسلم ان الحكم باتحادهما مجاز وانما يكون كذلك لو لم تكن تلك الاجزاء موجودة
في الخارج كما ذهب هذا القائل وقد نشأ فسادها المستدل عليه على ذلك انما هي موجودة في الخارج حقيقة
عندهم وهناك عين الشخص ذاتا ووجودا ولا نسلم ان تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي
فانها اجزاء تحليلية له كما حققناه الفاضل لا يمكن تسميتها بالاجزاء بمجرد اصطلاح كما جعله ولانم
انه لا يكون في العقل ما هو معروض الوجود الخارجي فان الاجزاء التحليلية للشيء غير ذلك فاذا
حصل جميعها في العقل كان ذلك الشيء حاصلا فيه **اقول** اما انكاره ان تلك الاجزاء عين موجود في الخارج
عندهم فمكابرة تندفع بملاحظة كلام اصحاب هذا المذهب خصوصا حاشية شرح المطالع الاثيرية الا قوله
فانهم الحق وجود الكلي الطبيعي مجاز او معناه وجود الشيء صحة فلا يكون موجودا حقيقة فانه قوله
لمنع وجود الشيء صريح في ان الوجود حقيقة هو الاشخاص والمراد من القول بوجود الكلي وجود
وجود الشيء منه والله هذا الكلام ان نصرح انه من لا يبعد ولا يخفى من انه
ربما يتوهم القاصرون ان فيه تصريحا خلاف ما ذكرت وان التقرير ان ما هو غير موجود عندهم اصلا يسقط
بانه كلام وليت شعري من المنتفي نظر بالعقل لان الوجود بغير الماهية وان الموجود في العقل
ماهية اخرى مغايرة للموجود في الخارج كيف يتقول يكون ما هو معروض الوجود الخارجي حاصل
في العقل حقيقة فان ذلك يتطرق ان يقال ان انتقال الخارجي في الجملة مثل كان الموجود في الجملة
هو الخارج حقيقة ولا يقول به انسان **قوله** وقد يوجد مواد وقد يوجد محمولة قبل الذي هو جزء
تحليلي من الماهية اذا اخذ بشرط انه لا بد حمله له امرا اخر كانت مادة لها واذا اخذ بحيث لا يمتنع
ان يدخل فيه امرا اخر كان جنسا لها كما قال الشيخ في الشفاء ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس ليس

ليس يكون شيئا الا محصلا من المقصود لو جبر منه ولو بانضمام امر لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من
الكليات المشهورة ويتحقق بيان ان في الجنس وفي المادة يكثر اشكاله على المتوسط في التطابق فيقول
ان الجنس قد يقال انه جنس الانسان وقد يقال انه مادة له فان كان مادة للانسان كان لا محالة
جزء وجوده ويستحيل ان يحمل الجزء على الكل فينبغي كيف يكون من الجسم وقد اعتبر جنسا وقد اعتبر
مادة فهنالك يصير لنا سبيل الى معرفة ما يريد بيانه فانا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض
وعمق من جهة ماله هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه غير هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا
مثل حس او اغتذاء وغير ذلك كان معنى خارجا عن الجسم محمولا في الجسمية مضافا اليها فالجسم مادة واذا
اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض بشرط اخر البتة ولا يوجب ان تكون
جسميته جوهرية لصورة بهذه الاقطار فقط بل جوهرية كيف كانت ولو مع الف فصل مقوم بحيث
تلك الجوهرية وصمدية ويكون معها او فيها اقطار ثلثة على ما هو للجسم وبالجملة اى مجتمعات ان كانت
في هوية ذلك الجوهر لا ان تكون تلك الجوهرية بحيث بالاقطار تم جميل تلك المعاني خارجة عن
هذا الشيء الذي قد تم كان هذا الجوهر هو الجسم الذي هو الجنس ثم قال فاذا اى معنى واحد
تشكل لطال في جنسيته او مادته ما يليه فوجدته قد يجوز انضمام الفصول اليه اشتمالا كان على وجه
منه ولم يكن جنسا واذا اخذتها من جهة بعض الفصول وبعض النوع وضمنته حتى لو دخل فيه شيء
اخر لم يكن من جملة الجملة بل مضافا من خارج لم يكن جنسا بل مادة واذا وجبت لها تمام المعنى
حتى لو دخل فيه ان يدخل كان نوعا وانا كنت في الاشارة الى ذلك المعنى لا يتعرض لذلك كان
جنسا فانه بشرط انه لا يمكن ان زيادة تكون مادة وبشرط ان تكون زيادة نوعا وان لا يتعرض
لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادة على انها داخلة في جملة معناه تكون جنسا وبهذا
انما يشكل في ذاته مركب واما ذاته بسيط فيعني ان العقل يفترضه فيه هذا بالاعتبارات في نفسه
على النحو الذي ذكرنا فيما قبل هذا الفصل هذا الكلام وهو يدل على الفرق بين الجنس والمادة
وكيفية اخذ كل واحد منهما ويعلم من قوله واذا وجبت بها تمام المعنى حتى لو دخل فيه ما يكون
ان يدخل كان نوعا انه لا يدخل في الشخص امر لا يكون داخلا في النوع والا اتضح قوله حتى
فيه ما يمكن ان يدخل كان نوعا فلم يكن التشخص ولا المشخص جزءا من الشخص كما هو بعض
المتاخرين **اقول** قد نقل هذا المحشي هذه الكلمات من الشفاء مع انا قد نقلنا في هذا الملخص
وفصلنا ما فيه كفاية ولم ينقل ذلك غير احد لتوهم القاطبين انه مما اختصه بخبر ما انتظافه من عدم
دخول امر في الشخص قد حققناه في الحواشي بالامر يدل عليه لكن في دلالة كلام الشيخ في هذا
الموضع على ذلك نظر فانه لم يقل بدخول ان جميع ما يمكن ان يدخل فيه كيف والنوع الاضافي

تدخل فيه ما يجعله نوعا اضافيا فهو من تلك الحيثية داخلة في هذا الحكم وان كان قابلا من حيثية
أخرى لدخول غيره فيه فهذه العبارة لا يدخل على ما استنبطه نعم الحكم بكون النوع تمام ماهية الافراد
وان امتياز الاشخاص انما هو بالعوارض وشمول علم الباري لجميع المعلومات تنقض على ما حققناه
في مواضع من تعليقاتنا **قوله** مع ان الانسب كما ان المقتضي لها قلت في تعليقاتي لان الداخل وهو يعني
والتباين رفعه ونقله المعترض ولم يتعرض عليه خرقا للعادة **قوله** يمنع مع الخلو قلت في الحواشي قيد بذلك
اذ هنا وبهذه العبارة منع الخلو فقط وان كان في الواقع مانعا بجمع القياسي كالشجر ٣ الدليل المذكور
قال المعترض وفيه بحث ولم يبين وجهه وانا اقول وجهه حيث **قوله** لكان الناطق فهو خارج الماهية
انا نقول لا يلزم من عدم جزئية الناطق ان يمتاز الماهية عنه لجواز كونه عارضا لها ما وقع لا يمتاز
الماهية عنها كما سمي الاثير ان الحوالي لا يمتاز العرض عن الناطق وان كان جزئيا للعرض عارضا
للناطق **اقول** المعتبر في الفصل التميز الاثير انما هو ماهية نفسه فقد يكون عارضه لغيرها ولا يضر
ذلك بامتيازها عن غيرها وقد بسطنا ذلك في الحواشي وغيرها من تعليقاتنا **قوله** والجنس كالمادة
قيل معرفة كيفية تركيب الجسم من الهيولى والصورة يقتضي تمهيد مقدمة هي ان الشيء قسمان احدهما
ان ينضم شيء الى شيء اخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى يكون في المركب كثرة
كتعلق البيت من البناء وتركيب المعجون من اجزاء المائية والسوائية والثاني ان يصير شيء آخر ويتحد معه
ويكون كلاهما في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو عين كل واحد منهما وعين
المركب ايضا كصورة زيد كاتبا فهما ذات واحدة في الخارج وليس بهذا القسم بالتركيب الا باعتبار
واجزاء هذا القسم صادقة على المركب لاتحادها معه في نفس الامر وان كان الصدق لا باعتبار
الجزئية خلاف القسم الاول اذ يمتنع صدق احد اجزائه عليه لعدم الاتحاد بينهما في نفس الامر صرح به الملك
المسدي اي احد الطرفين فان قلت لما كان الجزءان في القسم الثاني واحدا في نفس الامر فكيف يتصور
التركيب بينهما قلت اعتبار التركيب من حيث ان العقل يقسم ذلك الواحد لا فيحصل نظرا الى احد
الجزئين قد يكون غير الجزء الآخر ثم صار عنه اذ نظرا الى امر آخر كان يكون هنا امرا واحدا ثم
يتقدم هذا الامر من حيث انه عين احدهما ويشق من حيث الآخر كالجسم والنامي فانهما معا
امر واحد هو الشخص مثلا واذا قطع الشخص النظر من حيث انه جسم النامي ويشق من حيث انه نامي
فالاجزاء في القسم تحليلية لا انها ذوات متعددة في نفس الامر مع قطع النظر عن تقسيم العقل
اذا عرفت هذا فاعلم ان تركيب الجسم من الهيولى الاولى على ان المادة والصورة
ذاتين مختلفتين في الخارج مع صدق المادة عليه بالاتفاق اخذ لا نقله الشارح عن بعض
المحققين بقوله ان الاجزاء المتباينة يجب الوجود الخارجي وان فرض بينهما ارتباط

اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر ويقال للمجموع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد
سيتعدد بذلك هو بتة العقل لكن الاتحاد يحمل على المركب المذكور اذ اخذ بوجه كما نص عليه النص وصرح
به الشيخ فيما نقلنا عنه فكيف يكون المركب المذكور من القسم الاول وبجعل ثابتا مخصوصا بالهيولى
الثانية وصورتها لتعرض عليهما سائر الهيولى قد الصور فنقول ان الاجزاء العنصرية حاصلة
بالفعل في المواليد الثلاثة فلا ليس في الياقوت جزء مائي بالفعل والا لكانت الصورة الياقوتية
حالة فيها لان حلولها في المجموع الاجزاء فحلول الشيء بان كما اطبق عليه جمهور مشايخنا ولو كانت
الصورة الياقوتية حالة الاجزاء انما هي وهو يكون نار او ياقوتا معا وهو محال ولتحقق ياقوت
غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف المتفق عليه وكيف يكون الجزء المائي موجود فيه بالفعل
ولا يستطيق في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت فيه موجودا مع صغر حجمه وحرارته للاجزاء المائية
ولان الاجزاء العنصرية ان حاصلة فيه بالفعل كان اي جزء يفرض فيه وان كان في غاية الصغر
يكون ياقوتا واما لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة لم يكن تركيب
المواليد منها ومن صورها من قبيل القسم الاول من جزئي التركيب اللذين ذكرنا مما فان العناصر منقلب
اخلاطا والاخلاط تنقلب نطفة والنطفة تنقلب علقة وهي تنقلب مضغة وهكذا تنقلب شيئا
فشيئا الى ان ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق في سلسلة الانقلابات باقيا بالفعل في اللاحق حتى يكون فيه
كثرة في نفس الامر نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة
باعتبار وجنس باعتبار آخر وبعضها صورة له باعتبار آخر وفصل باعتبار آخر وبعضها صورة
باعتبار وفصل باعتبار آخر ويعضد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة
واحدة لا الذات متعددة بحسب المنع وما ذكره في الاشارات من قوله نظام ان السرد امتنع البرودة
من قوة هي مرتبة في صفي المراتب على الكائنية في الجانبين اما الهيولى التي وجودها ما ليس الا كونها بالقوة
فهي ثابتة لجنسية وما ذكره الامام في شرح الاشارات من قوله ان الهيولى الشيء بالقوة وهي حصل هو الجسم
وما ذكره بهمنيار في البيان كتاب التحصيل من قوله قد علمت ان الهيولى الب في موضع فهو ان جوهر والجوهرية
والجوهرية التي اماليس بجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل ييسر ما لا يكون بالفعل شيئا بالقوة كيف و
لا ولو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلين في نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بانها
للجسم كما لا يصح تعريف الصورة بانها ماهية للجسم كما لا يصح تعريف السقف بانه ماهية البيت لكن صرح الشيخ
في طبيعيات الشفاء بما حيث قال ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هي الشيء به
هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته واذا كان تركيب الجسم على ان يكون ذاتا واحدة كما في القسم
في القسم الثاني من نوعي التركيب صح تعريف صورة الجسم الماهية لان هذا الامر الواحد هو صورية غاية

غاية الامر انه يجوز العقل ان ينتزع منه امرا مبهما قد صار عن هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر فان قلت
قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع ذلك هما لا يتصور ذلك قلت العلية المذكورة ليس
من حيث انهما واحد اذ صار الواحد كثيرا بتعمل العقل يحكم بعلية بعضها ولا يجوز ان يكون هناك امر واحد
يعرض له الكثرة فعلة يتحقق العلية بينهما كالطبيب المعالج العالم وهما شخص واحد في الخارج و
وكالماهية التي هي علة لعوارضها المحمولة عليها وهما وهي عينها في الخارج واذا كانت الماهية والصورة
كلاهما ذاتا واحدة في نفس الامر فاذا اخذ بهما معتبرا بكونه فقط لم يصدق حمله على تلك
الذات لانها ليست احدهما فقط بل هي عين الآخر ايضا وهو الحيوان فهذا بهذا الوجه حملها عليها اوجب لا الآخر
ايضا وهو ما فهو كذلك يسمى جنسا او فصلا فان الجنس والمادة مفهوم واحد اذا اخذ مطلقا
كان جنسا واذا اخذ معتبرا بانه لا يكون فيه غيره كان مادة وكذا الفصل والصورة فان قلت كون
المادة والصورة ذاتا واحدة يتم ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك
امر واحد بالفعل يجوز ان يكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء
كالفرس فلا يتصور فيه ذلك اذ هناك امور متعددة متخالفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب
فكيف يكون هذه الامور المختلفة الحقيقة عين الصورة الفرسية وهي امر واحد قلت الفرس امر واحد طبيعي
لا كثرة فيه بالفعل فليس لهم الفرس موجود واحد في نفس الامر بل هو بعض من موجود
واحد طبيعي فكذا حكم سائر اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية
المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والآخر التحليلية المفروضة في الفرس حقايقها متخالفة ولا يستلزم
من ذلك كون الاجزاء فعلية الا ترى ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكعبة الواحدة التي يقع
فيها الحركة الانواع متخالفة كما صرح به العلم الشامل وان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكرة الواحدة
الحقيقية التي هي كذلك [illegible] متخالفة فان ما يسمى في طبيعيات بالتحليل ان نزلت اجسام مركبة
من العناصر والاخلاط جسم ويتحرك بالارادة ويتغذى وينمو ويطلب بدل ما يتحلل فيها فيجب ان يكون
اولا لهذه الاجسام خصوصية جسمية لنفسها لا جزئيتها فان ما ليس له خصوصية جسمية لم يصدق عليه
فعل حاس والنطق والاغتذاء وطلب بدل ما يتحلل يختص بهذا الجسم من حيث هو هذا الجسم فانه ليس
لكل واحد من اخلاطه واجزائه العنصرية ولا مشاركه ليس لكل واحد من اجزاء الحاصل بل الابصار العين
بما هو عين والنطق بمجموعه بما هو بدن فيتضح ان الحيوان فيه ان ماته صورة جسمية لكل واحد من اجزائها
فوجد الاجزاء فيها اذن بالقوة لا ان كل ما يكون وحدتها بالفعل فالاجزاء هذا كلامه وهو صريح

في ان الاجزاء في المولد بالقوة وهي واحدة بالفعل كما حققناه فان قلت التركيب الاتحادي ذكرتم فيها انه انما
غير معقول لانه لان النفس التي هي صورة جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الشيخ واتباعه المحققين
والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم بتجرد البدن او تجسم المجرد قلت لا نسلم ان التركيب بينهما مستلزم لذلك
لما عرفت من ان الصورة والمادة ليستا امرين متغايرين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي
بالفعل ويلزم من صيرورتهما واحدا اتحاد الامرين المذكورين فان الانسان امر واحد يتقلب
النطفة اليه بالوسائط التي ذكرناها وهو امر واحد ليس في الخارج جزء احدهما مادي ولا مجرد
كما انه في مراتب الانقلابات المذكورة والعقل بتجرده بحسب اثاره انه جوهر قابل للابعاد
حتى مدرك للكليات ولا فساد في ان يتصف ببعض هذه الآثار كقوله الابعاد والتحيز متلبسا
لان يكون له مقدار ووضع وحيز ويتصف بادراك الكليات لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه الصفة
فيه كما جاز ان يتصف الحيوان الذي هو امر آخر يكون فيه ببعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كالذي
صفات الفرس مثلا فانه يتصف بالمقدار والشكل والوزن دون النطق والاحساس فاذا النفس
الانسان امر لا يبقى فيه المقدار والوضع والتحيز ويبقى فيه ادراك الكليات فيتصف مجرد
المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل والدليل على امتناع ذلك [illegible] والسؤال اخذناه بالقوة
مكانه بالفعل فاذا تكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزء تحليليا لكل الانسان سائر
الصور لا جزء تركيبيا ولو كان جزءا تركيبيا لزم امر واحد [illegible] من لفظ انا ونحوه
معنى يصدق عليه انه مدرك الكليات وانه جالس مثلا فانه كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق
لا يصدق عليه مدرك الكليات اذ البدن مادي ومدرك الكليات مجرد كما بين في موضعه وانه
كان هو النفس مجموعها لا يصدق عليه مثل الجالس اذ ينتج للجلوس [illegible] المجرد [illegible] مجموعها
مجرد مادي ايضا [illegible] ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بالمدرك للكليات
وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها وهو ظاهر ولا على مجموع النفس والبدن لانه ليس
ما بلا الابعاد فلا يكون جسما ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا للكليات ومن ان التركيب
الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يكون المجموع منهما امرا واحدا بالحقيقة غير معقول ومن ثم قال
العلامة الجرجاني في حواشيه على شرح التجريد واما الانسان فماهيته مركبة من جزئين احدهما
البدن المادي والثاني النفس المفارقة فليست كذلك لان كلا منهما تحت جنس اجزاء اذ النفس
تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقلي ولهذا
ذلك فلم لا يجوز ان يكون العقل ينتزع مما يتعلق فيه وبدنه امرا واحدا بالحقيقة اذ كان النفس
جزءا تحليليا من الانسان ويكون حقيقة ماهيته بالقوة لا بالفعل فلا يلزم تركيب امرا واحدا حقيقيا من المجرد والمادي ويكون

ويقع المشار اليه تماما والمعرف بالحيوان الناطق هو هذا الامر الواحد الطبيعي وهو وان كان متكثرا متجزئا اوضح
لكن ادراك الكليات ليس من حيث انه كذلك فمدرك الكلي من حيث انه مدرك لم يجد فيها انقسام مدركه
الخوف ومما يدل على ان التركيب بين النفس والبدن اتحادي ما ذكره بهمنيار في كتاب التحصيل بقوله
فعند بان ان لهذه الحيوانات والنباتات خصوصية صحيحة وهذه الافعال لا تصدر من الجسم
بما هو جسم مطلق فيجب ان يكون بالسبب آخر وذلك هو السبب هو المبدأ الذي يسمى منشأ
وهو واليس البدن اتحاد فتحقق لا فرض اقول هذا الكلام ثابت وان كان ما حقه ان يعرض عنه ولا
يعرض عليه فيما يبنى على حاله في تحرير الى مسئلة هذا القائل ويورد عليه كما ينقرف حاله لكن حيث انه
في هذا التطويل الكثير التفصيل القليل التحصيل خطأ تنبيه الدخل فلذلك نشير الى جمله وتعارضه
فنقول اولا ان التقوم بين الجزء والنفس بدلائل كثيرة فهذه الدليل او بعض منها لو تم لدل
على تقومها بالفعل حال التعلق كما لا يخفى على احد وان لم يتم على شيء من تلك الدليل على انها تتقوم بالموت
وما الدليل على بقائها بعد خراب البدن مع كونها مادة حال التعلق نحو يقول صاحب الكلام ان الهيولى
والصورة ماجزاء تحليله فان العقل يحلل الجسم الى مادة هي جنسه وصورة هي فصله والصورة
اجزاء تحليله فان العقل يحلل الجسم الى مادة هي جنسه والى صورة هي فصله ولما كان الجنس والفصل
محمولين على النوع يكون المادة والصورة اللتان هما متحدتين معه في الصدق والاخير يصدق
على الجنس والفصل عليه ولا يخفى ما فيه انه التحليل العقلي يجري في البسائط كما ان العقل يحللها
الى جنس هو اللون وفصل هو كالقابض للبصر بالنسبة الى الشعراء والمفرق له بالنسبة الى السواد
والمفرق له بالنسبة الى البياض فلو كان الدال على ما ذكرنا لكان لتلك الاعراض هيولى وصورة
مع ان الشيخ قد صرح بانهم مجردون على ان ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجري
في المجردات فانها جواهر مخصوصة ولكل منها جنس هو الجوهر وفصل غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا تكون
مجردة فعلم ان ليس مرادهم بالهيولى ما يحلله من لوازم التحليل الذي هو الجنس ولا بالصورة ما هو بمنزلته
من الجزء التحليلي اعني الجنس والفصل يجري في جميع الممكنات من الجواهر والاعراض عند جمهورهم ولعل
منشأ وهمه انهم قد يطلقون المادة على الجنس ويسمون المادة العقلية وهي عند الشيخ متحدة مع النوع
في الوجود دون المادة المسمات بالهيولى التي تثبتونها بالبرهان وجعلوها معلولا للصورة
فانها جزء خارجي للمركب منفك عما يحلله من نفي بقاء وصور العناصر في المركبات بما لم يطلع
عليه الغير من الحكماء كما هو تفصيله وما ذكروه من ان حلول الصورة الاتصالية مثلا في جميع الاجزاء
طول البرهان ودعوى اتفاقهم على ذلك ان اراد انها سارية في جميع الاجزاء ومع في الاجزاء العنصرية ممنوع
وكذا دعوى اتفاقهم فان الشيخ ذكر ذلك في اثناء سؤال نقله عن بعض واجاب عنه كما يستفاد في الشفاء

ثنا البحث معارية وليس فيه نقص سبيله كما لا يخفى على من نظر في ذلك الموضع بل الذي يقتضيه التحقيق
ويستفاد من كلام الشيخ ان الصورة الاتصالية مثلا سارية في جميع اجزاء المركبة التي هو معروضها كالكيفية
في كون الشيء ساريا في الشيء من بعض الحيثيات دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث
الطول دون العرض والسطح فانه سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق
وما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراد الشيخ من اتحاد
الهيولى والصورة بحسب الذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا لا من حيث كونهما هيولى
وصورة بل نقول مراده كما يعلم فيما نقله من كلامه من اتحادهما بالذات ان الوحدة العارضة بالتركيب
وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة العشرة والعسكر ولذلك يتالف منهما ذات الاشارات
واحدة بل على مثل هذا ينبغي ان يحمل لا غيره فانه صرح في الشفاء بمراده بخلاف ما حمله كما نستقله وكذا
ما نقله من الاشارات وشرحه فان معنى قول الامام ان الهيولى اذا حصلت بحلول الصورة
الماهية مثلا صارت مادة بالعرض كما ان الجسم اذا حل فيه السواد مثلا صار اسود بالعرض وقد
صرح بهذا المعنى بنقل ذلك سابقا ومن البين ان ما هو بالعرض شيء فهو بالذات شيء آخر فالاتحاد
الذي بينهما كالذي بين العرضيات ومعروضاتها وهو اتحاد عرضي كما سبق لا بيانا في ذلك ان يحمل
منها ثالث كما في الوضعيات ومعروضاتها وهو كما توهم ان الاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها
اتحاد في الحمل الوجودي يوهم في الهيولى والصورة مثل ذلك وليس الامر في الوصفين كما توهمه وما
ذكره في الاشارات معناه انه لا يقبل الوجود لم يحل فيه امرا آخر حتى يصير بالعرض مادة وما ادعوا
هي في حد ذاتها بدون الحلول ليس الا بالقوة وانما يصير بالفعل بواسطة حلوله ومنها غاية الحصة
ومنه يعلم ان معنى كلام الامام في الاشارات ان الهيولى في حد ذاتها بالقوة ومن جملة صارت
جسما بالعرض كما ان الثوب اذا حل فيه السواد صار اسود بالعرض من غير ان يتحد في الحمل والوجود
والفرق بين حلول الصورة في الهيولى وحلول الاعراض في محالها ان الاول تتقوم بها ويجعل المحل
والثاني ما تأخر عنه كما هو مصرح به في تعريف العرض انه الحال المتقوم بالمحل وفي تعريف الصورة انه الحال
المقوم لما حل ولما كان في تكثير الاتصال السابقة على وجود الوحدة نوع غموض انكر بعض المتأخرين
وقال لم يكن عند الحكماء القدماء فرق بين الحال والعرض اما من ارسطاطاليس فانه ابدى ذلك وحققه بعضهم
بان الاتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما يتقدم على وجود الهيولى القائمة من حيث انها صورة
متخصصة متأخرة عنها كما سبق في الحواشي لا يخفى ان عبارة بهمنيار ظاهرة في ان الهيولى في حد ذاتها بالفعل بريء
معقبة لان يصير بسبب الصورة شيئا بالفعل وحاصله ما هو المشهور من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لا انها علة
واما نقله من ان الشيخ عرف الصورة بانها ماهية الشيء جزء ووصف الصورة بانه الجسم بما هو هو فمراده ان

الجسم بالفعل بسبب الصورة ثم ذكره فى قوله التى هو بها هو ماهو بعينه واما اذا اخذ فى تعريف الماهية تمام الشيء موصوفا
بانه [illegible] فى الجنس البتة اذ لا مرية فى ان الانسان مثلا لا يحصل بسبب ماهية [illegible] هو ماهية نفس الانسان فاذ ليس
فى قوله ماهو هو الشيء [illegible] ماهية ماهو يدل على ان ماهيته هى الصورة اذ كما يصح وصف الهيولى بانها حامل
للصورة يصح وصفها بانها حامل الجسم [illegible] فى الوجه يصح بتعريف صورة الجسم
الماهية عنه ثم قوله لان بهذا الامر الواحد هو صورة فلها صورة ليس تمام فلا يصح بتعريف الماهية
كما لا يخفى [illegible] بتعريف الفصل الماهية الشيء [illegible] ذلك فنظر الى اتحاد معانى فى الوجه يصح بتعريف الماهية
الهيولى والصورة عنده [illegible] لكان الصورة هى تمام ماهيته وهى بعينها الفصل عنده كان الهيولى هو
من الجنس عنده [illegible] الماهية وهذا ما لا يقول به مميز فضلا عن عاقل ولو كان الصورة ماهية
الشيء لجاز ان يقوله فى جواب السؤال عنه بماهو [illegible] مطلقا لصدق عليه [illegible]
[illegible] فى منع الفصل فى جواب ماهو ومن ثمه ما نقله من ان الكم والخط وغيرهما اجزاء
مختلفة للجنس مع اختلاف بالماهية [illegible] ان تلك الاجزاء ليست موجودة بالفعل بل انها فى حكم النطفة
وما حققه الشيخ وغيره من ان الشيء [illegible] يكون له امور متعددة معه فى الماهية وبذلك ابطلوا
مذهب ذى مقراطيس وقال الشيخ فى الفصل الثانى من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء والوحدة بما
بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فعلا واما ان يكون طبيعة اخرى مثل [illegible] انه يكون ماء او هواء او غيرها
[illegible] جسم بسيط متفق بالطبع
وقد علمت بهذا فى الطبيعيات فيكون موضوعها وحدة الاتصال [illegible] فى الطبيعة من حيث ان
طبيعة لا ينقسم الى صور مختلفة [illegible] على كون الاجسام كلها بل المركبات متصلا واحدا
فلا حاجة فى اثبات الهيولى [illegible] البرهان على انه ان هناك شيئا متصلا واحدا [illegible]
لم يكن اختلاف الحقائق مانعا من الاتصال كما صرح به هناك وكذا اختلاف الحركة والسكون [illegible]
السطح بين الجسمين [illegible] على تقدير حركتها
[illegible] انه باق على اتصاله فيكون
جميع اجسام العالم متصلا واحدا وليس فى [illegible]
الهيولى بطريق الانفصال فان الانفصال [illegible] كون بعض اجزائه مع كون الاجزاء ومع
اختلاف [illegible] من الكيفيات
المتضادة [illegible]
[illegible]
[illegible] وما نقله

وما نقله من ان وجود الاجزاء فى المركبات بالقوة ان عنى به ما نقله كما هى الحال فيما تقرر من القواعد التى وقعت
مبنى فيها مثل ان الانفصال [illegible] لا يكون الا للامور المتشابهة فى الماهية ومن البين ان الكم المتصل
والمقدار وغيرهما من اجزاء البدن [illegible] فى الماهية [illegible] ولكن مراده ان تلك الاجزاء
موجودة [illegible] بالقوة [illegible] ومن نظر الى كلام بهذا
وجد فيه كلمات [illegible] بينه وبين الشيخ [illegible]
[illegible]
[illegible] بين النفس والبدن [illegible]
مجموع النفس والبدن [illegible]
[illegible] بالوحدة التركيبية بانه يحصل
مجموعها امر واحد بانه يتحد [illegible]
[illegible] من عبارة الشيخ فى الشفاء حيث قال فى الاتحاد بين الاشياء انه يكون فيها الاتحاد على
اصناف احدها ان يكون كالمادة والصورة [illegible] ذاته
بوجه ما والثانى يصير بالفعل بالصورة امرا واحدا [illegible]
منها والثانى [illegible] فى القوام الثانى يتحد فيحصل
منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنه اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل
الذى يقوم بالفعل [illegible] والجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون
المتحدات فيها بعضها بعضا [illegible] ولا يحمل شيء منها على الاخر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وكل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء [illegible]
الحد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها [illegible]
[illegible]
فى المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا

لم يكن ذلك الشيء ماهية المقول الذى حصل له لا ذلك المقول كما انك بما صورته ليس هو الذى جعلناه بل هذه صح

ذاتنا اما الصورة فظاهر انه جزء منها واما المادية فهي بما بل يكون الصورة مقارنة وبلوازمها [بالمادة] لابد من معنى الصورة
والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو المركب والمادية هي نفس التركيب الجامع
للصورة والمادة بهذا الكلام وانت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجردا
فاذا كانت النفس متحدة مع البدن في الوجود والى تصيير مجردة ابا لموت كما قلنا لم ينطبع فيه الصورة الكلية فيلزم
ان لا يدرك الكليات الا بعد الموت والقياسية بقصور احتي انه المادة الى المجرد وان كان الموجود مرات تعلقه
البدن لا يكون الا بالمرتبة على التجرد حاصلا بالفعل ما لم يتحقق الكمال له كما ان اثار النطقية لا يوجد في الغذاء واثار
العقلية لا يوجد في النطقية وهكذا اثار الصفة واثار البدن لا يجوز في العقلية فلا يصح ما ذكره من ان نفسهم
من نقط انا معنى يصدق عليه انه يدرك الكليات ولا نعم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ
وغيره ان المشار اليه بانا هو النفس المجردة ووصفه بصفات الاجسام من تعلقها به بحيث انها في الوهم هو
بالجملة الا اطلاقات العرفية لا يتفقى منها الحقائق الا يرى ان العرف يصف الباري بصفات خصص الاجسام
وينزه حال الوجه اما غاية السلب مع تنزيهه تعالى من الجهات وصفات الاجسام كما دل عليه البرهان والعرف
بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء لانه جوهر يمكن فيه فرض
الابعاد اذ لا يستلزم ان يجمع اجزاء الجسم دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية
التي هي جزء في ذلك بل قبوله لها للصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن
للنفس التي هي بمنزلة الصورة مدخل فيه نعم هذا المجموع يدرك الكليات اي ذو ادراك الكليات الذي له على النفس
المجردة التي هي المدرك اما بالذات وليس بشرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدا الاشتقاق به بل علاقة ما بينهما
فانهم صرحوا ان صدق الحداد وغيرها مثلا بمعنى ان الحديد موضوع صناعته بهذا اذ الحديد بالتاملق المدرك للكليات
واما ذا ادرجه التدريجا في الغرب كما ذهب اليه بعض فضلاء المتاخرين ويلوح من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية
وغيرها فهو غريب لبعد المتعلق بالنفس والكثرة فيه فان البدن ينقص عليه من النفس صفة تعدد اوبالبعين
تماما في النظر بالحدث او ما يقوم مقامه كالاشارات نحوه لا نعم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول
اذ كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس آخر
لا يمنع منه وبيت شعري اذ لم يكن للاختلاف في الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقي بل من الاتحاد في الوجود
فلنا اذا امتنع من التركيب الحقيقي والاتحاد ولهذا جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالابيض فكما
ذا لا يجوز بين جوهر وعدم التركيب بين العقل الفعال وبين الاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير
والتصرف ولو كان كذلك كان نفسا لا عقلا في قوله العقل الفعال ما يدبره محيط حتى على انه لو جاز
اتحاد النفس مع البدن فلنا بل ان يجوز تدبير العقل والجسم ما يكون جواهر فهو جواب تحرير
البين انه على تقدير اتحاد النفس والبدن يكون الصور العقلية في وضع معين وشكل معين فلا يكون

يكون كلية ولا يجديه اختلاف الجهة كما لا يخفى وعلى التقدير الثاني يجوز انطباع الصورة الكلية في الجسم فما الدليل على
النفس بعد قطع التعلق وفيه يطلق الناظر على جملة الحال ولعمري لولا قصور اهل الجدل والهذا ذهل بالامثال
هذا المقال لم يكن لصرف الوقت في ذلك عند نطاحت الكمال نعم انا كنت قد ذكرت في تحريرنا النوائي على كلام
انما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولى حاصلا بالفعل بل يقتضي ان لا يكون الهيولى لشيء من الانواع حاصلا
بالفعل ضرورة ان كل نوع نعم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون
جزءا خارجيا ويكون محمولا على الجسم فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس على ما ذكره القوم من ان الجنس
محمول دون المادة والجامع اتحادهما في الخارج كيف يتصور حلول احدهما في الآخر واتفق القوم فترو الحلول
مطلقا بالاختصاص الناعت فلا يخلو اما ان يكون المراد بالناعت ان يكون الحال بنفسه محمولا عليه ويكون
مبتدا لما هو محمول فان كان المراد الاول لم يكن السواد حالا لانه بنفسه لا يكون باعتبار الجسم محمولا عليه وان
كان المراد الثاني لم يكن الصورة حالة في الهيولى لانها بنفسها محمولة على الهيولى ناعتة لها كما حققه وان كان
المراد الاعم كان الاسود ايضا حالا في الجسم فيكون هناك عرضان موجودان في الخارج وهو خلاف المذهب
والاتفاق على ان هذا المشتق لا يقول ان يكون الاسود عرضا وان زعم حلول الصورة في الهيولى هو الناعتة
على الوجه الثاني وحلول العرض هو الناعتة على الوجه كان مذهبا جديدا نعم ما العليل على ان حلول الاعراض
على نحو حلول الصورة والعرض عن امر حاصل بالفعل ومتحد معه ان يكون [للمحل] وجود موجود اليه فيه بالفعل
ولا محذور في ذلك فان الهيولى والصورة متحدتان في الخارج ذاتا ووجودا وكذا النوع والعارض المحمول
عليه بالمواطاة كما مر بيان ذلك فلا يكون شيء منها وجه موجود على حدة ومنها انه يستلزم ان يكون المادة
محمولا على الجسم ومتحدا معه في الخارج اذ لا يتحقق بينها وبين الجنس فرق فان الجزء وان كان عقليا لا يحمل على الكل
من حيث هو جزء له فالمادة لا يحمل من حيث هو مادة ويحمل من حيث هو جنس وقد مر الفرق بين الاعتبارين
منفصلا ومنها ان المراد بالناعت اعم من ان يكون الحال بنفسه محمولا كما في المحمولات او يكون مبدا للمحمول
كما في الكيفيات لكن لا نعم انه ان يكون هناك عرضان وانما يلزم ذلك لو لم يعتبر فيما يتم الى الجوهر والعرض
فعند تجرد عنه مثل الاسود لكنه يعتبر فيه ذلك كما صرحنا به الشيخ في الشفاء فنقول الوجود قد يكون بالذات
كوجود الانسان زمانا وقد يكون بالعرض كوجود زيد ابيض ونحن نشتغل بالموجود بالذات فنقول
الموجود بالذات اما جوهر واما عرض انه قد صرحنا بان المادة الى الصورة والنفس المجردة كلتاهما اجزاء
تحليلية للجسم الى ان يجب النفس المجردة التي هي في الجسم بالقوة الى الفعل اذا انقلب الجسم اليه وذلك
بالموت لا محالة اي اذا لم يكن النفس التي هي جزء التحليلية موجودا بالفعل فيه بل بالقوة يكون
الجزء الآخر الذي هو المادة كذلك اذ لا فرق بين جزئي الشيء الذي كلتاهما تحليليان على انه صرحنا بان الانسان

امرا واحدا ليس له في الخارج تحصيل الا كان اعتبار كون الشيء مادة يستلزم الاتحاد في الخارج مع ما هي مادة له كي فسره لم يصح بيان الفرق بانه من حيث انه مادة لا يحمل عليه ومن حيث انه موجود انه جنس يحمل عليه ان هو على هذا التفسير من حيث هو مادة متحد معه ذاتا ووجودا وهذا الاتحاد هو مصداق الحمل وما ذكره من ان المراد بالنامي المهمة وان الكميات يحمل على المعروضات مواطاة دون الكيفيات فكلم تحت فانه لو كان العرض في الكميات هو مثل العشرة فليكن في الكيفيات مثل الاسود وان في الكيفيات مثل السواد فليكن في الكميات مثل العشرة لا فرق وما توهمه تخلفا من اجتماع العرضين فينبغي ان لا يكون النامي على الوجه الاول كالكميات على زعمه فاذا فلانا العرض لانه كي ان وجود الثوب الابيض وجوده بالعرض بالعرض كذلك وجوده متكمما وجوده ابالعرض فان وجود العناصر الاربعة ووجودها متعددة بالمتغاير بين العين ليس وجودها متكيفة بالكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كذلك من غير فرق وتلك الزيوف منبت للحق حيث قد علمت في تحرير الحواشي لا لم ان الانسان في هذا العصور صار بعد الكاتب في الوجود حقيقة فان الانسان قد كان موجودا ولم يكن الكاتب موجودا واذا صار كاتبا وجد الكاتب بوجود متأخر عنه بالزمان وبالطبع فكيف يصير الوجود السابق الذي كان للانسان هو بعينه وجود الكاتب ثم اذا زال الكاتب بقي وجود الانسان بعينه حتى يكون واحدا تارة وجود الانسان فقط وتارة وجود الانسان والكاتب معا ثم يصير وجود الانسان فقط كي كان اولا فتوارد الموجودات على وصف الوجود بهذا مما لا يخطر بالعقل كيف واذا لاحظ العقل امرين بينهما علاقة النامية والنموية ثم زال احدهما مع بقاء الآخر يجزم بتلك الملاحظة بان الباقي هو الوصف والزائل هو الصفة بمثل ذلك يثبت بعض الافاضل على ان الامر الثابت في الجسم بعد طريان الانفصال هو المنعوت بالصورة وثبت كونه هيولى ما لم يكن بعد الوجود الذي هو من المعقولات الثانية باقيا بحاله مع اختلاف المعروضات ولو جاز ذلك لم يتم بطلان قول من ذهب الى ان العلم هو الحال والعالم بالمعلوم اذ يصير النفس متحدة في الوجود بالمعلومات ثم اذا زال عنه العلم يصير كما كان وانت خبير بان التركيب الاتحادي مجرد اصطلاح جديد مما لا اصطلح عليه القوم ولا يخفى ركاكته وما ذهب اليه مما لا ينطبق عليه من ان المادة والصورة لا تحملان على المركب منهما وانما يحمل عليه الجنس والفصل واعترض عليه اما اولا فلانه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الطويل الشاب هو الشيخ هو بعينه واللازم صحيح ان يقال زيد كان طفلا ولم يكن الشاب موجودا وزيد وجد ثم وجد الشاب موجودا متأخرا عنه بالزمان وبالطبع فكيف يصير الوجود السابق الذي كان لزيد هو بعينه وجود الشاب ثم اذا صار الشاب شيخا فبقي وجود زيد

زيد والشاب معا ثم يصير وجود زيد فقط فتوارد الموصافات على وصف الوجود بهذا سوق الكلام الى آخر ما ذكره لكن لا خفاء في ان الطفل والشاب والشيخ شخص واحد موجود بوجود واحد **أقول** الذي هو موجود واحد هو ذات زيد الشخص ووجوده مع وجود مفهوم الطفل الشاب والشيخ والحاصل تلك المفهومات مع زيد بالعرض فوجود زيد ينسب اليها بالعرض وليس وجودها بعينه بين وجود زيد بل هو وجود متأخر عنه كما في الكاتب بعينه من غير تفاوت فالنسبة التي نشأت من اشتباه المفهوم لا يصدق عليه وليت شعري ما الفرق في هذا الحكم بين الكاتب واللاكاتب وبين الطفل والشاب والشيخ حتى يقال على الاتحاد في الاول بالتمام قال المعترض واما ثانيا فلان ما ذكره مبني على توهم ان الوجود وصف دائر على الموجود بالعقل حتى اذا وجد زيد كان وجوده واردا عليه بالعقل حتى اذا صار عين الكاتب صار الوجود الذي كان واردا على زيد وحده سابقا واردا عليهما وليس كذلك اذ لا ورود للوجود على الموجودات اصلا كما سبق تحقيقه في مباحث الوجود بل هو معنى يدعي بشرطه العقل من الموجود ويضيف اليها فاذا وجد زيد وليس كاتبا ينتزع منه هذا المعنى ويضيف اليها بلا محذور في ذلك وحينئذ لم يكن الوجود امرا حاصلا بالفعل سقط جميع ما بني على ذكر **أقول** لا يرتاب من يستحق الخطاب ان التوهم المذكور واضح الحيلة انه لما ذكرته وانه لو كان للوجود ثابت يصير تارة وجود زيد الى آخره وجود زيد والكاتب صح القول بان وحدتها في الوجود فان وجودهما واحد ولما لم يكن كذلك بل كان امرا انتزاعيا لا وجود له في نفس الامر اصلا على ما ذهب اليه هذا المعنى وتارة ينتزع العقل هذا المعنى من زيد وحده وتارة من زيد والكاتب لا يتعدد الحال اصلا وقوله انه اذا صار عين الكاتب ان الواحد ان يصير عينه بالحقيقة فهو غير لم بل هو اول المسألة وكيف انه اذا صار زيد كاتبا انقلب هويته الى الكاتب واذا واحد انه يتحد معه اي ذا عرضيا فهو الذي يدعيه ويبطله وانت تعلم ان ليس في كلام محصل معنى الى زيد والكاتب في الوجود فضلا عن اثباته ثم قال واما ان تسمية هذا المعنى بالتمسك الاتحادي اصطلاح جديد فلا مشاحة فيه ويدل على ذلك قول المحشي وليس يكن ركاكة غير ظاهر فان هذا الاسم يلائم هذا المعنى غاية الملائمة اذ المسمى واحد في الخارج مركب في الذهن في هذا الاسم اشارة الى الجمع

أقول لا ريب ان التركيب يقتضي تعدد الاجزاء وتغايرها والاتحاد ينافي ذلك وحاصل ما ذكره ان انه مركب في الذهن بسيط في الخارج فليقتصر بتركيبا ذهنيا كما هو مصطلح القوم فان النكر الاصطلاح المشهور اما ما يوهم امرا غير صحيح لكن حذرا وهذا كما اصطلح بعض الصوفية على الشيعي الاطلاق والمعنى اللاهوتية ثم قال واشارة ثانيا فلان محالته ذلك لا ينطبق عليه من ان الاجزاء العقلية من حيث انها اجزاء وغير محمولة ثم اذ لا يستلزم من كون المادة متحدا في الخارج مع المركب ان يكون محمولا عليه من حيث انها جزء له كيف وهي من حيث انها جزء يكون الجزء الآخر لا هي له حاصلا منها وهذا

الاعتبار لا يصح حملها كالمرتبة مرة وصحة حملها عليه من جهة اخرى وهي ان يوجد مطلقا لا بشرط وجود
الجزء الآخر معتبرا اقول للمادة من حيث انها مادة جزء فقط وقد اعترض بانا من على الجنبة لا يصح حملها
انما يصح حملها من جهة اخرى لمنع الواجب ان يقال المادة لا يتحد مع الجسم ولا يتحد معه الجنس كما ذكره وهو ان المادة
غير محمول مشعر بان المادة متحد مع الماهية لكن لا تحمل عليه من حيث انه مادة جزء فقط ثم حاصل ما حققه ان الا
ان الاشتراك الحقيقية كلها بسائط خارجية مركبات ذهنية فاجزاء الشيء باقية مثلا اذا امتزجت وحصلت لها
الصورة النوعية الشرابية يصير متصلا واحدا فيقوم تلك الاجزاء وحدة الشراب اذ الشراب هو متصل
واحد بسيط في الخارج ولعل ذلك مما لا يقول به احد ثم ان قلت في حيز النوع الخفي ان كون الاجزاء النوعية
غير موجود في المواليد الثلثة غير مسلم وما ذكره مخالف لما حققه الشيخ وغيره من المحققين بل نقل الشيخ هذا
المذهب وقال لكن قوما في قريب زماننا اخترعوا هذا مذهبا غريبا وبلغ في رده حيث قال لو كانت
هذه الدعوى حقا لكان المركب اذا استحال عليه النار فقلت فعلا مستثنى بها ولم يكن المقوم والاسفر [illegible]
حالي شيء قاطر منحل لا يثبت على النار البتة واما الارض لا ينحط ومن المذموم بكلام طويل واعترض
عليه بان ما ذكره هو ان العناصر ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة وماهية الشيخ هو عدم بقاء العناصر
في المزاج قبل حصول صورة المواليد فانه قال لكن قوما اخترعوا في قريب زماننا مذهبا عجيبا وقالوا ان البسائط
اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض بأن ذكرنا الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورة
الخاصة وليس لها صورة واحدة فمنهم من جعل لها تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها وبين
ان المتمزج بذلك يستعد لقبول النوعية التي للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى
من الصور النوعيات وجعل المزاج عارضا لا صورة له ولو كان هذا حقا لكان المركب اذا تسلط
عليه النار وهذا الكلام يصير يدل على ان المذهب المذكور هو ان العناصر بعد الامتزاج وانفعال بعضها
عن بعض تخلع صورها وليس صورا او صورة واحدة تستعد بذلك لقبول الصور النوعية التي
للمركبات في مقتضى هذا المذهب لا يكفي المزاج لان يستعد به المادة لقبول الصور النوعية التي للمركبات
بل لا بد من حصول صورا وصورة واحدة ليتم الاستعداد لقبول صور المركبات والشيخ انكر عليهم
وذهب الى ان العناصر المتميز لاحتياج الى صورة اخرى بقبول صور المركبات وليس في كلام هذا
دلالة على ان المذهب الغريب هو ان العناصر القطعية غير باقية في المواليد كما جعله هذا القائل كيف
والشيخ قد استدل على عدم بقاء البسائط القطعية فيها ببيان واضح سننقل عنه في بحث المزاج محمد
كلام الشفاء على ما حمله هذا القائل يرد صريح على ما افاده الشيخ من انه ليس ممن يؤمن ببقاء
وفي الشفاء اقول المذهب المستحدث على ما صرح به الشيخ وتعلم بهذا القائل الفاء هو ان البسائط
اذا امتزجت ما دون وتلك اما ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها الصورة الخاصة وليس

وليس لها صورة واحدة فيصير بها الهيولى واحدة وصورة واحدة ثم ذكره ان بعض اصحاب هذا المذهب
جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ذات الخفية اي صورها العرفية ويرى ان تلك الصورة تسبب
الاستعداد المتمزج لقبول الصور النوعية للمركبات وبعضهم جعل تلك الصورة صورة اخرى من صورة
النوعيات اي النوعية المركبات ثم قال ولو كان الدعوى حقا لكان المركب اذا تسلطت عليه النار فعلت
فيه فعلا متشابها الى آخر ما ذكره فليس هذا الدعوى مخصوصا باحد المذهبين اللذين هما شعبتان من
المذهب المستحدث بل هو رد لاصل المذهب المستحدث وكيف يتوهم ذلك مع ان الوارد يتبادر على ما ذكرنا
فانه يسمي اصل المذهب غريبا وعجيبا ونقل المذهب من اصحاب هذا المذهب والرد مشترك لانه وارد على اصل
المذهب وصرح به الشيخ في هذا الفصل مرارا خلاف ما توهم هذا القائل حيث قال زاده انه لو كان كل جزء
منه كالآخر يتبادر الاستعداد في جميعه وان اختلف فيجب ان يكون اختلافه بالاشد والاضعف حتى
كان بعض الاجزاء اسرع استعدادا وبعضها ابطأ ومع ذلك فاذا كان ذلك فيها وهي متكثرة صورة
واحدة لا تمايز بها بل لابد من تمايز وذلك التمايز لا يخلو اما ان يكون بامور عرضية او صور جوهرية
فاذا كانت امورا عرضية فاما ان يكون من الاعراض التي يلزم طبيعة الشيء او من الاعراض الواحدة
من خارج فان كانت من الاعراض التي يلزم طبيعة الشيء فالطبائع التي يلزمها الاعراض مختلفة
وان كانت من الاعراض واحدة عليها من خارج فاما ان يكون الاجزاء الارضية مثلا يتفق في كل
مثل ذلك التركيب ان يكون الاختلاط اذا امتزجت بعرض لها من خارج واما مثل ذلك العارض فلا
يتفق فان كان وجب ان يكون الامتزاج حاصلة استعداد القبول ذلك او خاصة استعداد
لحفظ ذلك ليس لغيرها وذلك الاستعداد اما ان يكون امرا جوهريا فيتميز بالجوهر فيكون البسائط
متميزة في المركب بجواهرها اذا امرا عرضيا فيعود الكلام من راس واما ان لا يكون الاجزاء الارضية مثلا
مثلا يتفق في كل مركب مثل ذلك المركب ان يكون اذا امتزجت لذنبها من خارج بل قد يتفق في
بعضها اتفاق ولو كان كذلك ذكر بالاقل ولم يكن كل مثل هذه التركيبات موجبا لذلك
المعنى وكان يمكن ان يوجد من اللحم لحم من نوعه ينبسط كله اذ يبرد كله ولا ينبسط وكذلك كان يجب
ان يكون التحلل معنا للحيوانات والنباتات باقيا مادة وافناء مادة الى ان التحلل الرطب واليابس
اليابس ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت في الذي يبطل صورها الجوهرية فلا يخلو بان يكون
الى النار مثلا يبطل صورة الارضية او شيء خارج عنها يكون ذلك الشيء من شأنه ان يبطل صورتها
اذا اجتمعت فان كانت النار تبطل صورة الارض فاما ان يكون تبطيل الصورة الارضية وناريتها
موجودة او مبطلة وناريتها موجودة او مبطلة وناريتها معدومة فان ابطل والنارية معدومة فيكون
ابطالها لصورة الارضية بعد عدم النارية وعدم ناريتها في هذا الموضع الى هو ايجاب للارض

والكلام في ذلك هذا الكلام بعينه فيكون الحاصل انه لا عدمت النارية والارضية ابطل احدهما صورة الآخر
وهذا محال واما ان يكون شيء آخر خارج هو الذي يبطل صورة كل واحد منها اذا اجتمعت فانه لا
يحتاج في ابطال الصورة النارية مثلا واعطاء الصورة بالارضية الموجودة او معدومة فقد حصلت
الارض في هذه المعولة وعاد الكلام من رأس وان كانا لا يحتاج فلا حاجة الى المزاج في سلب
الصورة النارية واعطاء الصورة الاخرى بل البسيط يجوز ان يكون عنه الكائنات بلا مزاج واما الاول
فلا يلزم فيها مثل ذلك فان النار مثلا اذا كانت علة لتسخين يجوز بان يكون مادة الارض
كانت علة وهي نار بالفعل وتسخين بسخونة موجودة فيها وان انتقضت لانها ايضا تقبل البرد وها
بما دخا من الارض بالفعل فيكون فاعلة بهيئة ومنفعلة مادة وتكون الهيئة عندما يفعل في المادة
موجودة والمادة عندما ينفعل موجودة فلا يعرض منها هذا الشك بهذا الكلام تكرار ونشكل على ذلك
وهو انه اذا كان جوهر البسائط باقية في الممتزجات وانما يتغير كمالاته فيكون النار موجودة لكنها
منكسرة قليلا والماء موجودا ولكنه متسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسائط
ويكون تلك الصور ليست من الصور التي الاثير في الكل فكانت هذه بالصور سارية في كل جزء فكانت
للجزء الموجود من الاستقصات في المركب وهي نار مستحيلة ولم تفسد قد اكتسب صورة بالجملة فيكون
من شأن النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الكمال له ان يصير كذلك كل واحد من البسائط
فيكون نوع من الكيف المحسوس وقد من صورة لتوسط فيه بهذا الاجسام النوعية لقبول اللحمية و
ولا يخفيها عن ذلك صورها التي لا يمنع صورتها الارض في الجزء المتأخر ان يقبل حرارة تقصعه ليكون في
من شأن البسائط ان يقبل صورة هذه الانواع وان لم تتركب بل استحالت فقط فلا الى المركب
والمزاج حاجة فاجاب عنه ذلك اما اولا فبانه ليس اعتراضا في هذه الشبهة على احد المذهبين اولى من اعتر
اعتراضها على الآخر فان صاحب المذهب المخترع ايضا يرى ان اجتماع العناصر شرط في حصول
الصورة المركب بسبب ما يقع بينها في الفعل والانفعال واما ثانيا فلا يعرض لها الفعل والانفعال في كيفيتها
ثم يعرض اما ان يخلع صورة ويلبس صورة واولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة واذا تركبت فاما
يقع في كيفياتها بالزيادة والنقصان حتى لا يستقر على الامر الذي هو المزاج ثم حدث صورة
اخرى تستفيد صاحب المزاج ولا يكون ما يظن انه دار به يقع بعد المزاج الاصلي ثم في كيفياتها ثم
يجب ان تلك الاستحالة اذا عرضت للجزء فانما قبل الجزء وحده تلك الصورة فان كانا لا يبطل بها
لان تلك الاستحالة ستجر فيها الى ان ينقص اجزائها ويتجاوز حده ويتعطله على افعال مخصوصة
وان يكون تلك الصورة مستحيلة ان يتحفظ كلا بتلك الهادرة وان الصورة لا تحل مادة لا تحفظها

يحفظها او غيرها من العلل والمعاون فهو جواب مشترك بين الطائفتين متعلق انه يجب ان يكون الطروه
المناخ اليها من المزاج في ماهيته المادة لقبول الصورة التركيبية لا يحصل ولا يبقى الا بالمزاج فهذا هو الذي
يجب ان ينقل من امر وجود البسائط في المركبات وقال في الفصل السابق عليه قال المعلم الاول لكن
الممتزجات ثابتة بالقوة ومن بها القوة العقلية التي هي الصورة ثم بين انها تكون موجودا بالقوة التي
تنسب الى الانفعال التي تكون للمادة في ذاته فان الرجل اذا اراد ان يدرك على امر يكون لها على الحق
لا بنفسه وانما يكون ذلك اذا انبعثت لها قوتها التي هي صورتها الذاتية واما القوة التي يمنع الاستعداد و
فانما تكون مع الفساد والرجوع الى المادة وقد تكون مع الفساد فانها اذا افسدت ايضا لكانت ثابتة
بتكلف فان الفاسد هو بالقوة التي الذي كانت اولا ثم تشنع على المفسرين بعد هذا في هذا الفصل فقال
واما المعلم الاول فقال ان قواها لا يبطل وعنها صورتها وطبايعها التي هي مبادئها هذه الكمالات
الثابتة التي اذا زالت القابل عنها صدرت عنها الافعال التي لها يجب هولاء وانه يمنع الغور الاستعداد
الاستعدادية ثم قال فينبغي لنا ان نفرح عن الذين يحومون حوله ولا يدركه كونه ونبين ان لكل من الا
سطقسات صورة جوهرية هو بها هو ويتبعها كمالات من الكيف والكم والأين وتلك الصورة
يحفظ تلك التوابع وهي باقية مع تبدلها وهي التي تلك التوابع بعد زوالها بسبب القاسر و
يحفظها عليه ثم قال واذا قدمنا هذه المقدمات فنقول ان الطبيعة الثابتة في المتن
واما الكيفيات فهي منقحة لا باطلة بطلانا تاما فهذه الصور هو القدر من الكمالية التي توجبها
المزاج فيكون الكمالات التي لكل نوع من العناصر معدومة بالفعل موجودة بالقوة القريبة كقوة
النار على الصور فيكون لكل اسطقس من جهة نوعه انه مادة مثلا جسم طبيعي بصفة ومن جهة
كماله الثاني انه مثلا بارد بالفعل ركنا من اركان العالم كاملا ومن جهة انه انكسر بالمزاج اسطقس
في المركب بهذا الكلام ومنها ان الفصلات مشحونان بالتصريح والتنصيص مرارا على ذلك فنقلنا نقل
عباراته بتمامه للناظر فان كل احد لا يتيسر له مراجعة ذلك الكتاب اما لفقده عنده او لطوله واشارة
ويتعجب المطلع من جزأت هذا القائل واجترائه ونسبته الى الشيخ اثبات ما برئ الشيخ على نفيه وانكاره
بتصريح باره في المهر والمراد ونسبته ما يتوهم اما من سوء فهمه او يعلم انه انما يوهم بها يوهم من بين دد
وفي الشفاء ويقول لم ينسبه الى غيره وادعى انه حقق ما انه به وفات غيره من قبل وكما في الحق والنفس
بالبدن وغيره من النظائر ثبوت بالدلائل من شرده انقضا وان لم يبلغ حوره الا اليرضعه القلاة ويتحجو
الا ذكيائه فانا الفصل ببيانه يوشك ان يهدا وقال الشيخ في الحكمة العلائية في بحث المزاج
اين جمله جوهرها بايكديگر اندر آميخته كيفيتها در همه ديگر بشكنند پس چيز پيوسته اي كيفيتها حاصل
شود اندر همه يكسان و گرمي و سردي و ترى و خشكي و تا اين كاره برد

باستعدادات خود امزاج خود شنند واما صورتهاي ايشان برجاي باشد وتباه نشود كه اكر آن صورتها
تباه شدي فاسد بودي نه مزاج پس قوتهاء اصلي بجاي بود تا باز كشتنها بر كردد واين قوتها كه حكيم
بزرك كفته كه بجاي خود اند نه قوتهاء انفعالي خواسته است چنانكه كمان ايشان بر ذاتشه اند بلكه
قوتها فعلي زيراكه قوتهاء انفعالي بودي بعينه بجاي بود واكر چه فاسد بر دد حكم ادني ماند
ماننده اين قوة آنچه خواسته است كه مزاج فاسد نبود واكر قوة انفعالي بودي قوة
شايد بودي جو دلالت بودي كه فاسد نشدي بلكه مايل آن بودي كه فاسد واتش آن بود كه
او بقوة باز كردد وچون فاسد شد دانش اندر مزاج دشك نيست كه سبب فساد وي كردد
آمده شدي بود با هنديم واكر مرا بر بيت يك معلى نكند وسر بر بندل واكر يكي قوتي نزد بود
ديكري را جوهر ركند واندر پس اتكاه مزاج نبود كه كشتن آتش بود وبعضا اثر هذه
عبارته بهذا وقد ذكرت في تجريد الحواشي ان انكاره وجود الاجزاء النارية في الياقوتة
منقلا بحجة الاستبعاد ثم انه انما يتم لو كانت الاجزاء المائية التي ذكرها غالبة عليها اما لو كانت في
القدر متساوية فلا يتم الاستبعاد ايضا اذ ليس احدهما غالبا على الآخر غلبة بانة فيتبع صورة
بل للقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الصورة النوعية الياقوتية حافظا لصورتها ومانعة
من ان كل جزء وان كان في غاية الصغر يكون ياقوتا مخالفا لما اطبق عليه الشيخ وغيره من الحكماء
فانهم ذهبوا الى ان صور العناصر باقية في المواليد ويستدلون عليه بظهورها بالنزع والا
والانبيق كما هو مستفيض في كتبهم واعترض عليه بان كون الاجزاء النارية ليست حاصلة بالفعل
في الياقوت امر واضح حتى لا ينكره من له ادنى فهم وما اجاب من ان هذا انما يتم لو كانت الاجزاء
المائية غالبة فليس كذلك لان الجزء المائي الصغير لا يبقى مجاورة للاجزاء ما يؤتيه او الاجزاء
اما الارضية يوما او يومين فيكون بين مجاورة لها والجزء المائي الصغير مع مطاولة كمائه شيئا
او شيئين وليس عدم بقاء الاجزاء النارية بالخروج في المواليد فلما عليه الشيخ فانه صرح
بعدم بقائها فيها كما سينقل ذلك بعبارة واما ظهور الاجزاء النارية بالنزع والانبيق
فقد عرفت ان الشيخ او من ذلك في ما منزع قبل قوله الصور المواليد وذلك ظاهر فيه
ولهذا القايل قد حجب ان جميع المواليد كذلك وهو غير مسلم فان امثال الياقوت لا يظهر
فيها بالنزع والانبيق الناظر كما لا يخفى **اقول** ما ذكره بجهة استبعاد في مقابلة المنع وقد قاس

قس قال الفاضل في حال الامزجة وما توهمه من ان الشيخ انما ادعى ذلك في الممتزجات قبل قوله الصور
المواليد ليس اقل في الغذائية من سائر كلماته فان الممتزج لنفس مزاجه فقد قبل صور المواليد غير مزاجه
دون بينهم فليس بمنزع ولا ينكر احد وجود العناصر فيه حتى يثبت وجودها فيه بالنزع والانبيق
واين يمتزج لم يقبل بعد صور المواليد يصلح بقاء العناصر فيه محل نزاع في العقلاء حتى يثبت بقاءها
فيه بالنزع والانبيق ودعوى البديهة فيما ادعاه وانه لا ينكره من له ادنى فهم تنبيه تتبعه فذم الفهم
الى الشيخ وغيره من الحكماء والفضلاء وللغرض فان المستغرق اذا قيس الى الموج كان معوجا وما ذكره من
من ان الطريق الفرع والانبيق لا يجري في حل الياقوت لو كان حقا لكان ايراده على الشيخ وغيره ولا يجدي في
تثبيته ما توهمه البهم على ان جريانه في غيرها كاللحم والعظم واشبالها كان في ابطاله انه علم بما ذكرت
في تجريد الحواشي ان كون اللحم والعظم وغيرهما من الاعضاء موجودا بالفعل في الفرس امر ظاهر لا تكاد
ذلك مكابرة ولا شك ان لكل واحد من تلك الاجزاء واحد شخص فيكون لحم الفرس مثلا موجودا واحدا
بالفعل في نفس الامر واعترض عليه بانه من البين ان لكل فرس شخص واحد عليه مبني وعن ان
ان لكل ما يكون الوحدة فيه بالفعل يكون الاجزاء فيه بالقوة ويشهد عليه الفطرة السليمة فقوله فان اللحم
والعظم وغيرهما من الاعضاء موجود بالفعل ان اراد انها موجودة في الخارج فلا شك في ذلك لكن
لا يستلزم من كون لحم الفرس موجودا في الخارج ان يكون امرا واحدا باسره لجواز ان يكون بعضها
من امر واحد طبيعي كنصف النصل الواحد وان اراد ان كل واحد منها باسره شخص واحد ان لا ان
الفرس المجموع شخص واحد طبيعي فذلك غير بين ولا مبين وهو لا يقتضي الفطرة الفعلية **اقول**
الفرس شخص من نوعه ولا ينافي ذلك كون لكل عضو منه واحد شخصا من نوعه فانه كما ان لكل فرس
شخص واحد من نوع الفرس كذلك لكل عظم منه شخص واحد من عظم الفرس ولكل واحد من لحمه
شخص واحد من لحم الفرس ولا شبهة في ذلك فان موضع الوحدة والكثرة مختلفان وبهذا ان العشرة
واحد من احاد العشرة ولكل واحد من احاده واحد من الاحاد وما نقله من بينه وجعله نقضا
قاطعا قطعا لا ينفعه لان عبارته على ما عنده ما هي ان لكل ما يكون الوحدة فيه بالفعل يكون الكثرة فيه
بالقوة ومراده ان المادة والنار وغيرهما من البسائط اذا كان شخصا واحدا بالفعل كان كثرة
الاشخاص فيه بالقوة فانه لم يبطل عليه الانفصال لم يوجد تلك الاشخاص فالوحدة فيه بالفعل
والكثرة بالقوة فانه مادة واحدة بالفعل وما كثيرة بالقوة وليس هذا الحكم شاملا للمركبات
وكيف يتبع من بينهما وغيرها ان الفرس مع اشتماله على الاجزاء المختلفة بالماهية المختلفة بالحركات
المختلفة متصل واحد وتلك الاجزاء غير موجودة بالفعل وما ذكره في جملة العالم الجسماني
من حيث المجموع فانه يجوز ان يقال ان ذلك المجموع عالم واحد من حيث الجملة ولكل واحد من اجزائه

موجوده بالفعل لكن ليس موجودا بجزء شخصا آخر كما ذكره في اجزاء الفرس فانت تعلم انه لا
لا منافاة بين كون كل من اجزاء الفرس شخصا واحدا طبيعيا من نوع الفرس ولقد اعجب
حيث قال بعد نقل كلام بهمنيار ويشهد عليه الفطرة السليمة ثم ذكرت في تحرير الهواشي
على ما نقل عنه من العلم الثاني من ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي يتبع الحركة
انواع مختلفة انه قد توهم ان هناك امرا متصلا واحدا تلك الانواع اجزاء تحليلية له وتوهم فانا
هناك امرا واحدا هو المتوسط وهو موجود بالامر في كل حد من حدود المسافة ويرتسم منه في الخيال
امر ممتد منطبق على المسافة تلك الانواع بمنزلة الموجود بالمفروضة له الاجزاء مفروضة له كيف وهو مفروضة
ولو كانت اجزاء مفروضة لزم تركب الامر الممتد من غير ذي المقدار وهو باطل قطعا فاندفع ما قيل
كيف وقد تبين القوم رد مذهب ديمقراطيس على خلاف ذلك كما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره
من المتقدمين والمتأخرين واما ما توهمه من ان الكواكب التي في كرة الثوابت اجزاء فرضية فهو دعوى من
غير دليل ومخالف لتصريحات القوم بل الفطرة السليمة كيف وقد ذهب الشيخ وغيره من المحققين ان لكل
كوكب حركة خارجة عن حركة كرة فكيف يكون الكواكب المتحركة بحركات متغايرة اجزاء فرضية لجسم
موجود بالفعل واعترض عليه من وجوه منها ان الكيفية الواحدة التي هي مسافة تلك الحركة كيف يتصور
ان يكون بالامر موجوده في كل حد من حدودها ولا يتوقف ويقف الآلي بعاد مسافة محدودة ثم تغير
كيف شيء موجودة باسرها في كل حد من حدودها ولا يتوقف بذلك في له اذنا عقل ويتبين منها ان الاجزاء
المفروضة في الكيفية المذكورة هي امور منقسمة بقطعها التي المتحرك في المقاطع زمان حركة لا امور غير
منقسمة ينقطع المتحرك بها في آنات زمان حركة كما حسبه ولا يلزم من كونها اجزاء تحليلية للكيفية المذكورة
تركب الامر الممتد من غير ذي المقدار كما لا يخفى ومنها ان مذهب ذيمقراطيس هو ان الاجسام مركبة من اجزاء صغار
غير منقسمة في الوهم فيكون تلك الاجزاء عنده اي ما صغار ذوات متغايرة لتوليها القسمة الوهمية
الاجزاء غير ذات مقدار لير دعه بانه مستلزم تركب الامر الممتد من غير ذي المقدار ثم ما يدل
على ان الثوابت ابعاض للفلك لانها موجودات متعددة بالفعل حتى يكون كل منها موجودا واحدا على حدة
انه لو كان كذلك لكان في فلك الثوابت سطوح متعددة في انه بسيط حقيقي وهو خلاف ما ذهبوا اليه
ومنها انه لا يلزم من كون الكواكب متحركة على مراكزها ان يكون موجودا واحدا على حدة لجواز ان يكون بعض جسم
واحد حقيقي يتحرك بحركة الجسم حركته من بعض اجزاء كاجزاء المفروضة في الفلك فانما يقرب من المنطقة اسرع
مما يقرب من القطب وبالجملة الاحكام الخارجية كما يتعلق بالاشخاص الموجودة في الخارج كذلك يتعلق
بابعاض الموجودات الا ترى ان السفينة تجري في جزء من البحر والضوء قد يقع على بعض المتصل
الواحد دون بعض آخر على ان حركة الكواكب على مراكزها مما ذهب اليه بعض والجمهور انكروا ذلك

وانه

حاصله فی ذکره صح

تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب الى صحيفه قدر الكه اوله

اقول اما الوجه الاول فحطه ظاهر لاني ذكرت ان الموجود من الحركة هو التوسط
وهو موجود بتمامه في كل من الحدود المسافة وليس ذلك الامر الممتد المرتسم في الخيال
من اختلاف بذلك التوسط الى حدود المفروضة والانواع المختلفة هي امور
فرضية ابنية وليس التوسط منقسما اليها اصلا واما اجزاء المفروضة
في ذلك الامر الممتد المرتسم في الخيال فهي ايضا امور موهومة لا تحقق لها
الا في الخيال فليس هناك امر موجود في الخارج ينقسم الى امور مختلفة
بالحقيقة فظهر سقوط وجه الاولى فاني ذكرت ان الموجود من الحركة هو التوسط
متحقق في كل من حدود المسافة وحمله هذا السيد العاقل المميز على وجود الامر
الممتد وشنع عليه وظهر سقوط الوجه الثاني ايضا والوجه الثالث محيط فاني
ذكرت ان القوم بتوارد مذهب ديمقراطيس على ان الاجزاء الفرضية متشابهة
في الماهية كما صرح به في الاشارات وغيره فحمله المعترض على انقسام ذي المقدار
الى ما لا ينقسم اصلا فاورد عليه ما اورد وما استدل به على ان الثوابت
ابعاض فرضية للفلك مقدوح فيه لانه لو ان مجموع الفلك مع الكواكب بسيط
بسيط فهو اول المسئلة وان اراد ان الفلك وحده او الكواكب وحده
بسيط فتسليمه لا ينفعه وما ذكر بهبوب الريح على جزء من البحر وجريان السفينة
على جزء من البحر ساقط لانه اذا تحركت الكواكب على مراكزها يكون لها
سطوح بالفوق وهو ينافي كونه مع ما فيه متصلا واحدا وهناك نقيد
ما ذكرناه سابقا من انه اذا لم يكن السطوح مانعا من الاتصال

واختلاف الحقايق ايض كذلك ولا مجموعها فليكن جميع العالم الجسماني
متصلا واحدا وكيف يقوم بالانفصال حتى يستدل به على وجوده
الهيولى والرياح اذا هبت على بعض اجزاء البحر وحرك بعضها
دون بعض احدثت اذ ظاهرة لا محالة فقد خرج تلك الاجزاء
عن الوحدة الاتصالية وكذا السفينة اذا جرت على سطح البحر
والتمسك بها وبالحركة المستديرة واختلاف اجزائها المفروضة سرعة
وبطواء ثبت اضطراري كتشبث الغريق بالحشيش فان ذلك الاختلاف
لا يستلزم حدوث السطح بل الاتفاق يوجبه فانه لو تساوى
حركة الاجزاء القريبة من القطب والقريبة من المنطقة لتلك الكرة
وحدها السطوح قطعا وما ذكره من ان الجمهور ينكرون حركة الكواكب
على مراكزها غير مسلم فان الشيخ وغيره من القدماء اثبتوه وانما يثبتها
بالمحسوس لان غرضه في ذلك الفن توجيه الاوضاع المشاهدة على
وجه ممكن ولا تعلق لحركاتها بهذا الغرض فلم يتعرض لها نفيا ولا اثباتا ثم ماذا
يقول هذا القائل في التداوير وقد علمت في تحديات الغواشي كون الاعضاء
في الحيوان بالقوة غير مسلم والدليل الذي ذكره انما يلزم
من وحدة الكل بالفعل ان يكون تلك الاجزاء فيه بالقوة اذ لا منافاة
بين وحدته ووجود الاجزاء فيه بالفعل وقد نبه على ذلك بعض الافاضل الحكما
والامام الرازي واعترض عليه بانه لو كانت الاجزاء فيه بالفعل اشخاص
متعددة في الخارج ولا شك ان ذاته نفس هذه الاشياء لا محالة فلا يكون
نفس ذاته شخصا واحدا بل اشخاصا متعددة في الخارج مثلا اذا كانت
هناك اربعة اشخاص في الخارج قد تركب منها امر فذات هذا الامر
نفس الامور الاربعة لا غير فلا يكون نفس ذاته وهي هذه الاربعة
في الخارج واحدا نعم اذا اخذ ذاته مع صفة واحدة كالمجموعية والتربيع

فيقال مجموعه واحدا او ربع واحد يوصف بالوحدة واذا اخذ مع الوصفين
صفتي كزوجتين فيقال هو زوجان يوصف بالاثنينية لكن الوحدة والاثنينية
راجعة بالحقيقة الى الصفة لا الى ذات الموصوف مع قطع النظر عن الصفة وبهذا
التحقيق يظهر وجه ما في الحواشي الشريفة الشريفية على هذا الكتاب من ان المركب
من الاجزاء غير المحمول لا يتركب من الاجزاء المحمولة ووجه ذلك ان الاجزاء المحمولة
لما كانت متحدة في الخارج ذاتا ووجودا كان المركب هيهنا ذاتا واحدة
في الخارج ويكون الاجزاء فيها بالقوة والمركب من الاجزاء غير المحمولة
يكون الاجزاء فيها بالفعل ويكون ذاته في الخارج متعددة وبينهما تناف
اقول ان الاجزاء على وجودها بالفعل اشخاص متعددة من الجزء ولا ينافي
ذلك ان يكون الاجزاء باسرها شخصا واحدا من المركب كما ان اجسام
العالم اشخاص متعددة من الجسم وهي باسرها عالم واحد
كالعشرة فان اجزاءها اشخاص متعددة من الواحد
وهي باسرها عشرة واحدة والحاصل ان المنافات
بين كون الاجزاء اشخاصا متعددة من الكل
وكونها باسرها شخصا واحدا من كل اخر غير مسلم



وما ذكره من البيان لا يدل عليه الا يرى
انه في المثال الذي ذكره ذات الامر الموصوف
اربعة واحدة وقوله فلا يكون نفس ذاته هي
هذه الاربعة في الخارج واحدا اراد به
انه لا يكون واحدا من جنس